175

Kidner 427.

Forschungen

auf dem Gebiete

der alten Philosophie.

Von

Dr. *August Bernhard Krische*,
Assessor der philosophischen Facultät zu Göttingen.

Erster Band.

Göttingen,
Druck und Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1840.

Die theologischen Lehren der Griechischen Denker.

Eine Prüfung der Darstellung Cicero's

von

Dr. *August Bernhard Krische*,
Assessor der philosophischen Facultät zu Göttingen.

Göttingen,
Druck und Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
1840.

Vorwort.

So oft ich das Hellenische Leben, wie es sich in den Bewegungen der philosophirenden Vernunft äussert, zu erforschen strebte, ist es mir immer als Hauptérforderniss erschienen, für die überlieferten Sätze der Denker einen kritischen Standpunkt zu ermitteln, der, wenn er auch nur als Vorstufe zur reellen Wiedererkenntniss des einst Erkannten betrachtet werden darf, doch erst den wirklichen Besitz des alterthümlichen Gedankens sichern kann. Bei der Bestimmung eines solchen Standpunktes finden wir uns, wenn er Halt und Festigkeit haben soll, auf ein zwiefaches, aber in seiner Anwendung ungesondertes Verfahren hingeleitet. Vor Allem ist es die Prüfung und Abschätzung des historisch philosophischen Werthes der Berichterstatter. Bekanntlich begann bei den Hellenen seit Anaximander, dem Milesier, die schriftliche Aufzeichnung der Ergebnisse physiologischer Forschungen, in aller Ungeschiedenheit dessen, was sich später als besondere Wissenschaft absonderte, aber anfangs, weil es mit den innern Lebenskeimen der Philosophie verwachsen war, als Philosophie angesehen wurde. Allein aus der ganzen Bildungsperiode der philosophirenden Vernunft bis in die Zeit der vollendeteren Attischen Phi-

losophie ist uns nichts weiter gerettet, als Trümmer einer Gedankenwelt, die uns völlig verschlossen geblieben wäre, hätten sie nicht jüngere Geschlechter, den erst in den spätern Entwicklungen der Philosophie empfundenen Mangel historischer Darstellungen der Lehren ersetzend, noch zeitig genug erfasst und belebt. Bei den zerstreuten Ueberresten urkundlicher Aufzeichnungen begnügt sich die Kritik, die Aechtheit des Empfangenen zu prüfen und das Geprüfte da einzuschalten, wo es seine organische Stelle findet, während sie verwickeltere Normen für die grosse Zahl der späteren Zeugen aufstellt, die ebenso durch die Gabe geistvoller Auffassung, als durch ihr Geschick für Darstellung jener kaum mündigen Speculation, unter einander verschieden sind. Die Aufgabe besteht hier zunächst in der Rangbestimmung der Berichterstatter, sei es bei Betrachtung der gesammten Philosophie oder auch nur einzelner Gliederungen derselben. Das dieser Abschätzung zum Grunde liegende Richtmaass finde ich besonders in dem relativen Alter der Gewährsmänner und in der Stellung, welche sie entweder in der Literatur des Alterthums oder, was noch mehr gilt, in der Philosophie selbst, so fern sie sich zu einem bestimmten System bekennen, einnehmen. In letzterer Beziehung ist es sehr oft der Fall, dass der individuelle Charakter der Schule, aus welcher die Berichte fliessen, den geschichtlichen Werth derselben bedingt. Dagegen ist in der eigentlich historischen Zeit der philosophischen Literatur das kritische Verfahren einfacher und sicherer. Die erhaltenen Schriftwerke der Denker liefern selber die lauterste Quelle für ihre Lehren; die Kritik untersucht bloss die Aechtheit derselben und ermittelt, wie sie der Zeit

nach auf einander folgen, um für die allmählige Gestaltung des philosophischen Gedankens wesentliche Momente zu gewinnen. Dabei geben diese Schriften zugleich den Maassstab zur Prüfung der dem Gebiete ihrer Lehre angehörigen, aber von fremder Hand dargebotenen Sätze. Die Kritik übt hier besonders in so fern ihr Geschäft aus, als sie jeder einzelnen Richtung einer Schule ihr Eigenthum anweist, sobald entweder verschiedene Ansichten aus verschiedenen Denkweisen vermischt oder solche Lehrsätze, sei es auf die ganze Schule oder auf das Haupt derselben zurückgeführt werden, die, wenn immer in der Consequenz ihrer ursprünglichen Principien begründet, doch nur als Ergebnisse einer gesteigerten Denkfreiheit von Seiten einzelner Anhänger betrachtet und als solche geschieden werden müssen.

Das zweite Verfahren erhalten wir aus der wissenschaftlichen Auffassung der Hellenischen Philosophie selbst in ihrer Abgeschlossenheit und Einheit; wir möchten es im Gegensatz zu dem ersten vorzugsweise ein inneres, philosophisch kritisches nennen. Es ist nämlich eine besondere Eigenthümlichkeit der alten Philosophie, wovon wir in dem übrigen wissenschaftlichen Leben der Alten kein zweites völlig analoges Beispiel nachweisen können, dass sie bei der sonstigen Zerrissenheit des äussern Lebens vermöge ihrer Selbständigkeit festen Gesetzen in ihren Entwicklungen folgt, Gesetzen, die sich in der Gestaltung des Gedankens so bindend zeigen, dass, mögen wir uns auf einen einzelnen bestimmt abgesteckten Ruhepunkt versetzen oder den Gesammtkreis des alterthümlichen Denkens in's Auge fassen, die Producte

der speculirenden Vernunft als stufenweise Entfaltungen derselben, als Glieder einer organisch gebildeten Gedankenkette erscheinen. Freilich liegt diese Erscheinung dem minder klaren Auge fern, indess sie hinwegzuläugnen, würde allen Entwicklungsgesetzen Hohn sprechen. Und wie ich es als Hauptaufgabe eines Geschichtschreibers betrachte, will er die Thatsachen nicht bloss in einer zeitlichen Folge aneinanderreihen, dass er in der Geschichte selbst das innere Getriebe menschlicher Thätigkeiten, die geheimsten Motive der organischen Natur aufsuche und dadurch zur Erkenntniss eines über allem Thatsächlichen stehenden, aber doch dasselbe leitenden Geistes gelange: ebenso und mit noch grösserem Rechte verlange ich von dem Forscher der alten Philosophie, dass er der allmähligen und freithätigen Entwicklung der philosophirenden Vernunft ruhig folge und in ihr das Bildungsgesetz finde, welches auf jeder Stufe dieser zeitlichen Entwicklung entsprechende Richtungen schuf. Ist dieses Gesetz allseitig von ihm erfasst und lebendig aufgenommen, so muss es ihm eine sichere kritische Norm liefern und selbst ihn in den Stand setzen, jedem Fundamentalsatze der alten Philosophie seine Stelle in der allgemeinen Entwicklung des denkenden Geistes anzuweisen, dagegen Alles auszuscheiden, was unzeitig vorgreifen würde. Indem er dieser Erkenntniss nachgeht, schliesst sich ihm auch das wahre Kriterium für die Auffassung und Beurtheilung des alterthümlichen Gedankens auf, welches dann Gültigkeit hat, wenn sich der Geist ganz versenkte in die eigenthümliche Anschauungsweise des Alterthums und jedes äusserlich hineingetragene Mittel verschmähete, um sich das Product des an-

tiken wissenschaftlichen Geistes zum Bewusstsein zu bringen. Denn nur das ist die Art der historischen Forschung der alten Philosophie, dass wir mit den Alten selber denken, ihre Gedanken auf dem alterthümlichen Standpunkte auffassen und sie nach dem Entwicklungsgange der speculativen Vernunft beurtheilen. Selbst Verirrungen des Geistes dürfen nicht unwürdig behandelt werden; sie gewinnen dadurch Bedeutung, dass sie als krankhafte Zustände gesundere Erkenntnisse hervorrufen; und wie können wir das Alterthum lieben, wenn wir nicht auch die Fehlgeburten seiner Geister zu würdigen wissen!

Diese nur in den allgemeinsten Umrissen dargelegten Grundsätze haben in mir gegen einen beträchtlichen Theil solcher Gewährsmänner, die meisthin als ehrenwerthe und zuverlässige Zeugen gelten, ein grosses Misstrauen hervorgerufen. Und je mehr mich meine Untersuchungen in diesem Gebiete des Alterthums in der Ansicht bestärkten, dass die wahrhafte und lebendige Anschauung des antiken philosophischen Lebens einzig durch gründliche Erforschung der Quellen bedingt sei, desto mehr gelangte in mir der Entschluss zur Reife, diese Grundsätze auf einen jener Schriftsteller, der als der bedeutendste Führer für seine Vorzeit hiezu auffordert, anzuwenden.

In dem Bestreben, einen nothwendigen Fortschritt auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der Alterthumskunde zu vermitteln, habe ich meine Forschung sofort auf den Gipfel aller philosophischen Geistesthätigkeit gelenkt, nicht etwa um dadurch mich selbst zu beschränken in der Motivirung meiner Grundsätze, vielmehr um durch Behandlung des schwierigsten Punktes am unmit-

telbarsten fördern zu helfen. Bei der Art, wie meine Untersuchung schrittweise in Cicero's Darstellung einleitet und mit dieser innig verflochten ist, wäre es unnöthig, den ächten Freunden des Alterthums Erklärungen über den Stand der Frage zu geben. Auch bedarf die Form, in welche die Forschung ihrem besonderen Charakter gemäss gekleidet werden musste, keiner Rechtfertigung. Mag das Urtheil gründlicher Kenner entscheiden, in wie weit mir gelang, ein bisher vernachlässigtes Feld der Alterthumswissenschaft anzubauen: die Bedeutung des Gegenstandes, wie die Wahrheit der Grundsätze, nach welchen ich gearbeitet habe, wird, hoffe ich, nicht verkannt werden.

Göttingen, November 1840.

Die theologischen Lehren der Griechischen Denker.

Eine Prüfung der Darstellung Cicero's.

Was Cicero in dem kurzen Zeitraum von nicht vollen zwei Jahren für die Wissenschaft und die wissenschaftliche Bildung seiner Mitbürger geleistet hat, bleibt immer ein Glanzpunkt auf dem Gebiete der Alterthumsforschung, dessen gründliche Würdigung nur dadurch sehr erschwert wird, dass die letzten Äusserungen des Griechischen Geistes, denen sich der Römer unmittelbar anschliesst, vorzugsweise durch seine Bearbeitungen zur Kenntniss gekommen sind. Scheidet man, wie nothwendig, Cicero's philosophische Richtung, die dem Jahre 708 u. c. vorausliegt, als eine solche, die zunächst rhetorischen Zwecken dienstbar ist und eine Wandelbarkeit der Gesinnung an sich trägt, die sich bloss durch Zeit und Umstände rechtfertigt, so gewinnt man für seine folgenden Bestrebungen in der Philosophie eine um so sicherere Anknüpfung, als sich hier Alles unabhängig von den Anforderungen eines bewegten Lebens, wenn auch nicht zu einem vollständigen System, doch zu einer bestimmten Einheit des Wissens zu entwickeln sucht. Denn fast unwillkührlich kündigt sich in dem chronologischen Verzeichnisse seiner Schriften (de Divin. II, 1) der Dialog Hortensius an der Spitze dieser Darstellungen als Einleitung an, die wir uns nach des Verfassers Stellung nicht anders denken dürfen, als dass sie wahrscheinlich nach dem Vorbilde des Posidonius, wenn nicht selbst des Aristoteles (im *Προτρεπτικός*), die Gegner der Philosophie zurückweisen, zur Beschäftigung mit dieser durch eine kräftige Lobrede aufmuntern, aber auch eben so sehr diejenigen tadeln sollte, welche Wissenschaft und Leben im ächt Römischen Geiste zu versöhnen unterliessen [1]). Hierauf

1) S. Acad. II, 2, 6. c. 19, 61. de Fin. I, 1, 2. Tusc. D. II, 2, 4. III, 3, 6. de Divin. II, 1, 1. de Off. II, 2, 6; vgl. Augustin. Confess. III, 4. VIII, 7; de vita beata c. 4. Trebellius Pollio de Salonino Gallieno c. 2.

treten sogleich die am vollkommensten durchgearbeiteten, aber leider nur theilweise erhaltenen Akademischen Schriften für die Dialektik ein, die Bücher über das höchste Gut und Übel und die Tusculanischen Unterhaltungen für die Ethik, und die Untersuchungen über das Wesen der Götter, über die Weissagung und über das Schicksal für die Physik. Hält man hier den Begriff der Ethik in dem ganzen Umfange fest, welchen ihr die Stoische Schule gegeben hatte, so fügen sich auch die kleinern Abhandlungen und die Bücher über die Pflichten als die letzten Darstellungen leicht ein. Cicero schliesst sich demnach bei dieser Aufeinanderfolge dem allgemeinen Zuge der Sokratischen Schulen in der Dreitheilung der Philosophie an [1]), zumal er für letztere die bekannte Stoische Formel aufnimmt, bei der es nur auffallen könnte, dass, wenn die Weisheit die Wissenschaft der natürlichen Weltordnung als eines Vorbildes für die sittliche sein soll, die Physik nicht den mittleren Platz erhalten hat. Allein beachtet man, dass die drei der Physik zugesprochenen Untersuchungen offenbar nach den Bestandtheilen der Stoischen Theologie zu einem vollkommenen Ganzen verknüpft sind, so ergiebt sich auch, dass Cicero gleichfalls nach Stoischen, vielleicht Chrysippischen Bestimmungen [2]) die schulgemässe Anleitung zur Philosophie, bei Seite legte, dagegen für die allgemeine Geistesbildung seiner Zeit bedacht war und die Lehre von den Göttern als die höchste Weihe der Philosophie zuletzt vornahm.

Gerade in diesem dunklen Felde sind wir durch Cicero's umfassende Bearbeitungen so stark begünstigt, dass wir einen reichlichen Ersatz für den Verlust der Griechischen Literatur um so mehr erwarten dürfen, als er diese für seine Leser entbehrlich zu machen gedenkt und den Werth seiner Gaben auch

---

1) S. Acad. I, 5 seqq. de Fin. IV, 2. V, 4 seqq. de Orat. I, 15, 68. de Leggb. I, 23.

2) S. Plut. de Stoic. Rep. c. 9. Sext. Emp. adv. Math. VII, 22. 23. Der doppelte Lehrzweck erklärt die vermeintliche Verschiedenheit in der Vergleichung bei Diog. L. VII, 40 u. Sext. l. l. 19; Bake's Verbesserung (Posid. Rh. Reliq. D. p. 40) ist abzuweisen; schloss sich ihr Hübner vorschnell an, so musste er auch, obwohl ebenso unrichtig, die bei Diog. L. l. l. u. Sext. l. l. 18 vorliegende Abweichung in der Vergleichung mit dem Ei durch Umstellung heben.

durch die Erklärung verbürgt, dass die Lateinische Sprache für den philosophischen Begriff und Gedanken reicher und bildungsfähiger sei. Füllt hier Tullius wirklich eine höchst empfindliche Lücke in der geschichtlichen Kenntniss der Griechischen Philosophie aus, so kann dieser in der That nichts mehr förderlich sein, als seine Darstellung der Griechischen Lehren über die Götter nach allen Seiten geprüft zu sehen, um sich des Köstlichsten der Speculation wenigstens in einer Weise zu versichern, die nicht ganz auf Täuschung beruht. Diese Aufgabe erleichtert der Römer durch die im zweiten Hauptttheile des ersten Buches de Natura Deorum c. 10, 25 bis 16, 42 gelieferte Zusammenstellung von sieben und zwanzig Griechischen Denkern, die, mögen auch einzelne in die Entwicklungen der Lehren bedeutend eingreifende Glieder ausgefallen sein, doch das Wichtigste darbietet, was der Hellenische Geist auf allen Stufen seines Lebens geschaffen, und dadurch fast unschätzbar wird, dass sie zugleich über die Denkart solcher Männer Licht verbreitet, die nur noch aus den Trümmern ihrer Werke und den Zeugnissen späterer Berichterstatter oder aus letztern allein erkannt werden können. Freilich muss eine auf obige Darstellung eingehende Forschung von vornherein darauf verzichten, die gesetzmässige Bildung des philosophischen Gedankens mit der erforderlichen Strenge zu verfolgen. Hat sie jedoch den gesammten positiven Inhalt auf die ursprüngliche Bedeutung zurückzuführen und das vollständig zu ergründen vermocht, was der Römische Gewährsmann entweder in Andeutungen ausspricht oder mit begrifflicher Unklarheit vorträgt, so hat sie Wesentliches geleistet und Dank verdient. Durchdrungen von der hohen Wichtigkeit dieser Aufgabe, haben wir uns entschlossen, jener Zusammenstellung bei Cicero eine ungetheilte Aufmerksamkeit zu widmen; wir wollen, um dort den Römer in seinem dialogischen Vortrage richtig beurtheilen zu können, die Analyse dadurch vorbereiten, dass wir zunächst einige Untersuchungen über Absicht und Form seiner Bücher de Natura Deorum vorausschicken, die dann eine Betrachtung über die jenem Abschnitte zum Grunde liegende Quelle selbst hervorrufen werden.

Berücksichtigt man den im zweiten Buche c. 3 vorkommenden Ausspruch, dass, seitdem die Nachlässigkeit des Adels die

Wissenschaft des Augurium aufgegeben habe, die Bedeutsamkeit der Auspicien verächtlich geworden und nur noch der äussere Schein beibehalten sei (vgl. de Legb. II, 13, 33. de Divin. I, 15, 28 seqq.), so sollte man glauben, Cicero beabsichtige durch Ausarbeitung seiner Bücher dem verfallenen Religionswesen wieder aufzuhelfen, zumal er sich dort wie in seinen Reden als eifriger Anhänger des Alten zeigt. Allein wenn er hier aus politischen Zwekken und als Römer den populären Vorstellungen sich anschmiegt und sonst bestimmt anmerkt, dass man nicht aus seinen Reden auf seine Überzeugungen schliessen dürfe[1]), so will er in jener Anklage bloss den an dem ganzen Gebiete der Mantik stark festhaltenden Stoiker durch eine feine Zeichnung darstellen, indem er selbst bekanntlich vom Standpunkte der Philosophie diesen Theil des Glaubens nicht bestehen lässt. Darum giebt er uns unzweideutig zu verstehen (de Nat. D. I, 22, 61. c. 30, 85), dass er die Forderungen der Philosophie durch den Volksglauben nicht zurücktreten lasse. So könnte man im Gegentheil mit Neuern[2]) behaupten, Cicero wolle vielmehr den Aberglauben ausrotten; allein auch dieses geschieht für das Ganze nur indirect, insoweit es mit der Stoischen Beweisführung von dem Dasein der Götter in Verbindung steht, während sich der Schriftsteller hütet, einer spätern und vollständigen Betrachtungsweise vorzugreifen (de N. D. III, 8, 19. de Divin. I, 5). Um das Richtige zu finden, bedarf es einer genauern Analyse des Eingangs, den Cicero nicht aus seinem volumen prooemiorum (ad Att. XVI, 6) genommen haben kann, da er von fern die ganze Anlage der Bücher ankündigt. Die Untersuchung über das Wesen der Götter, meint er, hat unter den vielen Gegenständen, die zeither in der Philosophie keineswegs genügend erörtert sind, ihre be-

---

1) S. pro Cluent. c. 50, vgl. de Orat. II, 25. Plut. Vita Cic. c. 32. Darum konnte Cicero die auf die Paradoxa gegründete Verspottung der Stoischen Schule in der Rede für Murena (c. 29, 61 seqq.) nachher durch die Wendung zurücknehmen: *Non ego tecum jam ita jocabor, ut iisdem his de rebus, quum L. Murenam, te accusante, defenderem. Apud imperitos tum illa dicta sunt; aliquid etiam coronae datum; nunc agendum est subtilius.* de Fin. IV, 27, 74.

2) S. van Wesele Scholten de philos. Cic. loco, qui est de Divina Natura p. 19; die angezogene Stelle de Divin. II, 72, 148 beweist nichts.

sondern Schwierigkeiten und Dunkelheiten: eine Untersuchung, die uns durch die Erkenntniss der göttlichen Natur nicht nur zur Erkenntniss unserer Seele höchst erfreulich hinführt, sondern auch zur Begründung und Läuterung eines religiösen Glaubens nothwendig anleitet [1]). Die Ansichten der gelehrtesten Männer hierüber sind so mannigfach und so abweichend, dass diess zum grossen Beweis dafür dienen muss, dass die Veranlassung d. h. der Anfangspunkt der Philosophie das Nichtwissen sei [2]) und die Akademiker weislich über unsichere Punkte ihre Zustimmung zurückgehalten haben. Während nämlich die Meisten das Dasein der Götter mit dogmatischer Bestimmtheit behaupten, haben Protagoras dasselbe bezweifelt, Diagoras und Theodorus durchaus geläugnet. Hören nun freilich solche Läugner der Götter auf Philosophen zu sein, da dem Philosophen

---

1) Die Worte *quae et ad agnitionem animi pulcherrima est*, *et ad moderandam religionem necessaria* verlieren ihre volle Bedeutung, wenn man das erste Glied nach WYTTENBACHS Erklärung *(cognitu pulcherrima est)* auffasst, die für das zweite keinen reellen Gedanken giebt. Man hat hier nicht beachtet, dass Cicero, indem er einen philosophischen und einen religiösen Zweck aushebt, bei jenem an die zuvor geschriebenen Tusculanischen Unterhaltungen zurückdenkt, in denen er die von den Pythagoreern aufgestellte, nachher aber von den Sokratischen Schulen durchgebildete Ansicht, dass unsere Seele, in der sich kein elementarischer Grundstoff zeige, göttlichen Ursprungs sei, mit wahrer Begeisterung aufnimmt. Sie bildet, wie billig, die Grundlage seiner Unsterblichkeitslehre. Alle Wendungen, die er gebraucht, um das Göttliche des menschlichen Geistes festzuhalten, haften nur in dem einen ächt Hellenischen Satze, dass unsere Seele ein Theil der göttlichen Natur sei und als solcher sich rege. S. Tusc. D. I, 26 seqq. V, 13. de N. D. II, 6 u. 7. III, 5. de Divin. I, 49. de Off. III, 10. de Fin. II, 34. V, 16. de Legb. I, 7 u. 8. Som. Scip. c. 8.

2) Auch hier hat Cicero einen Sokratischen Satz im Sinne, den er vielleicht in der Weise: „*αἰτίαν καὶ ἀρχὴν τῆς φιλοσοφίας εἶναι τὴν ἄγνοιαν*" vorfand. Das Nichtwissen steht dann auf gleicher Stufe mit der Verwunderung, die Platon zum Anfangspunkt der Philosophie macht, Aristoteles aber noch tiefer auf den Beginn der philosophirenden Vernunft in der naturgemässen Entwickelung des geistigen Lebens anwendet. Plat. Theaet. p. 155 D (Procl in Alcib. T. I. p. 42. Olympiod. in Alcib. T. II. p. 24. 25. Cr David Prolegom. p. 19, a 7 seqq. Br.), Arist. Met. I, 2. p. 7, 27 seqq. Br. (*ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν*). Wir können nur andeuten, worauf der vielfach missverstandene und bekrittelte Ausspruch des Römers zurückzuführen ist; die Akademische *inscientia*, welche ERNESTI Clav. Cic. s. v. insc. aufbot, gehört nicht hierher.

nichts weniger zusteht, als die Götter aufzuheben (III, 17, 44), so darf bei der grossen Uneinigkeit der dogmatischen Denker das richtig aufgefasste Grundprincip des Akademischen Probabilismus nicht bei Seite gelegt werden, wenn die Menschen nicht im grössten Irrthum und in der Unkenntniss der wichtigsten Dinge verbleiben sollen. Darnach dürfte man erwarten, dass uns Cicero in das weite Feld Griechischer Speculation einführen würde; allein er sucht seinen Stoff dadurch zu beherrschen, dass er den zu entscheidenden Streitpunkt auf den Gegensatz beschränkt, ob die Götter nichts thun, nichts wirken, von aller Regierung und Verwaltung der Welt frei sind, oder ob im Gegentheil durch sie von Anfang an Alles gemacht und eingerichtet worden, und bis in Ewigkeit regiert und bewegt werde (c. 1). Indem er im zweiten Capitel diesen Gegensatz motivirt, erkennt man leicht, dass es ihm nur um die Ansichten der Epikureischen und Stoischen Schule zu thun ist, denen die jüngere Akademie am nächsten stand; und wenn er nach der kurzen Schilderung der Stoiker, die eben im zweiten Buche ihre Stelle finden sollen, den Karneades aushebt, dass er durch seine zunächst dem Chrysippus gemachten Einwürfe Menschen von nicht frostigem Herzblut zur Erforschung der Wahrheit aufgeregt, so wird man auch bald inne, dass dadurch schon die ganze Akademische Kritik im dritten Buche angemeldet werden soll, die vorher durch das blosse *dijudicatur* angedeutet war, während die eben dadurch versprochene Würdigung der Epikureischen Sätze sich erst später (I, 21) bestimmter auf Philon's mündliche Widerlegungen zu stützen scheint, durch welche Cicero veranlasst sein will, den Zenon selbst als den damaligen Koryphäen der Epikureer zu hören. So stellen sich bloss zwei Hauptmassen heraus, denen sich jedesmal die entsprechenden Kritiken der Akademie anschliessen; dabei bildet das Ganze einen Kampf der Philosophie um ihre eigenen Grundsätze, in welchem die Akademie mit dialektischem Scharfsinn und rednerischer Fülle auftritt, um nach sorgfältiger Prüfung der vorgetragenen Sätze zu entscheiden, was am meisten für sich habe und darum zu wählen sei; vgl. de Div. I, 4, 7. de Fato c. 1. Cicero's Absicht bleibt demnach immer nur eine philosophische; er will nicht so sehr ein historischer Forscher der Philosophie sein, als das Akademische Grundprincip, welches seinem Wesen nach auf alle

Gestaltungen des philosophischen Gedankens sich einzulassen hat und dadurch stets eine historische Anknüpfung fordert, zur Würde der Philosophie erheben. Allein ob er selbst dabei nicht bloss Akademisch disputirt, sondern auch Akademisch denkt, ist eine viel besprochene Frage, deren Lösung gar noch nicht hat gelingen wollen [1]), hier aber versucht werden muss, weil sie für die folgende Forschung von wesentlichem Einfluss sein wird.

Es ist als wollte Cicero alle dialogischen Künste aufwenden, um uns irre zu leiten, wenn er anfangs erklärt, nur als unpartheiischer Zuhörer des Gesprächs sich stellen zu wollen, mit freiem Urtheil und durch keinen Schulzwang gebunden (I, 7, 17), dann aber wieder in der Person des Akademikers sich ganz zu erkennen giebt, indem er seines sechsmonatlichen Aufenthaltes in

---

1) Bekanntlich entschied sich ERNESTI (Init. doctr. solid. p. 238. 39, u. Argum: libr. I de N. D.) durchaus dafür, dass Cicero in der Person des Cotta erkannt werden müsse, während MIDDLETON (Life of Cic. T. III. p. 339 folg.) ihn auf die Seite des Balbus treten liess; der Versuch von FRANKE (Geist u. Gehalt der Bücher Cicero's von der Natur der Götter 1806), jenen Streit zu entscheiden, genügt nicht, da der Verfasser zu wenig Kenner des philosophischen Alterthums ist. Auch SCHOLTEN (l. l. p. 19. 20.) lässt es den Cicero mit dem Cotta halten, fasst aber die Beweisstelle (I, 7) unrichtig auf, als wenn dieser für jenen sprechen solle und Cicero bloss zuhören wolle. Daraus sind grosse Widersprüche erwachsen, z. B. dass Cicero nun selbst auch meine, die Welt sei nicht ewig, weil Cotta nach Karneades Weise dieses zeige III, 12—19; s. SCHOLTEN p. 38; vielmehr stand er hier ganz auf Platon's Seite, so dass er Som. Scip. c. 8 sagen kann: *deum aeternum movere mundum ex quadam parte mortalem.* Zu den Worten de N. D. I, 3, 5: *Qua quidem in causa et benevolos objurgatores placare et invidos vituperatores confutare possumus, ut alteros reprehendisse poeniteat, alteri didicisse se gaudeant*, bemerkt HEINDORF, dass demnach Cotta für Cicero den Balbus als einen gutmüthigen Tadler und den Vellejus als einen neidischen Bestürmer widerlegen werde; vgl. dazu Praef. p. XII; allein beide Classen von Menschen, die bloss Cicero's Schriften und Überzeugungen anfeindeten, stehen ganz ausserhalb des Gespräches und finden nur in den vier Rechtfertigungen des prooemium ihre Widerlegung; die *vituperatores* sind dabei zugleich solche, welche das Studium der Philosophie für eine unwürdige Beschäftigung erklärten und schon im Hortensius zurückgewiesen waren (s. de Fin. I, 1. Tusc. D. II, 2). GOERENZ Irrthum (Introd. in libr. de Fin. XVI u. XXII) werden wir später zu berichtigen haben. In wie weit KUEHNER (Cic. in phil. ejusque partes merita p. 167 seqq.) und wer sich sonst noch für Cotta erklärt, das Wahre erkannt und dargethan habe, wird die Vergleichung an die Hand geben.

Athen gedenkt (I, 21, 59 vgl. c. 28, 79. c. 30, 83. c. 33, 93); so dass ihm auch ein Antheil an der gemeinschaftlichen Freundschaft mit Posidonius, eben mit Rücksicht auf die Rhodische Reise, zukommen wird (I, 44, 123). Und doch erklärt er nicht bloss am Schlusse der Bücher, sondern auch de Divin. I, 5, 9, dass dem Epikureer der Vortrag des Akademikers (vgl. de N. D. III, 25, 65), ihm selbst aber der des Stoikers der Wahrheit näher zu kommen scheine. Halten wir bei solchen Widersprüchen fest, dass Cicero nirgends die Strenge der Meinungen, die dem Leben nicht die wahre Beruhigung geben können, so sehr scheut, als in diesem Theile der Philosophie, und dass er die Akademische Dialektik als Prüfstein für die abweichenden Ansichten zweier feindselig gegen einander auftretenden Schulen einzuführen beabsichtigt, so müssen wir gleich einräumen, dass, wenn er nach Platonischer und vielleicht selbst Aristotelischer Weise sich durch eine Gesprächsperson, also hier durch einen Akademiker kund giebt, dieses durchaus keine rückwirkende Kraft auf seine eigenen Überzeugungen hat, dass vielmehr seine Stellung in dem Werke eine Akademische ist, insofern er bloss das Akademische Princip handhabt, wie dort (I, 21, 59), wo er Philon's treffende Widerlegung der Epikureischen Sätze seiner Beurtheilung des Epikureismus zum Grunde zu legen scheint. Dennoch meinen wir, dass seine Denkart hier ein Ausfluss der Akademischen Lehre ist und sich dabei der Stoischen, wie sie es will, nähern kann. Wie diess möglich ist, lässt sich leicht einsehen, sobald man berücksichtigt, dass die neuere Akademie nicht einen Skepticismus zur Schau trägt, der an der menschlichen Kraft verzweifelt, einen Stützpunkt im Denken zu finden. Verzichtet sie allerdings vermöge des dem Wahren beigegebenen Zusatzes vom Falschen auf eine absolute Erkenntniss, sei es im Gebiete der Sinne oder des Geistes, so lässt sie doch ihren Anhängern bei der Aufgabe, der Erforschung der Wahrheit zu Liebe für und gegen alle Philosophen zu reden, noch Etwas zurück, woran sie sich halten sollen. Indem sie so die letzte Stufe in der Durcharbeitung des Sokratischen Elementes bildet, schliesst sich ihr Cicero in der Weise an, dass ihm Alles, was er in Übereinstimmung mit dem Akademischen Principe vorfindet und billigt, als Überzeugung gilt; er wird Eklektiker, findet aber als solcher

erst in den Sokratischen Schulen seinen Anknüpfungspunkt. Macht sein Akademiker im Physischen den Grundsatz geltend, dass es ihm leichter sei, sich darüber zu erklären, was die Sache nicht sei als was sie sei (I, 21, 57. 60. c. 32, 91. II, 1, 12.), und unternimmt er bei der Dunkelheit und Schwierigkeit der Untersuchung die Haltbarkeit der Sätze zu prüfen, nicht aber das Wesen der Götter zu vernichten (III, 1, 4. u. 39, 93. de Div. I, 5, 8.), so bleibt für Cicero nur das übrig, was sich durch Vernunftgründe rechtfertigen lässt. So bemerken wir, dass er den Stoiker verlässt, wenn sich dieser in den Aberglauben seiner Schule vertieft, Weissagung und Schicksal lehrt und in die allegorisch physiologischen Deutungen der Mythologie eingeht, während er anderseits bloss das Stoische Beweisverfahren solcher Lehren verschmäht, die er an sich billigt. Lässt er doch selbst von der Strenge der neuern Akademie nach, wenn er bei der Widerlegung des Epikureismus Sätze zu Hülfe nimmt, die der Sokratisch Platonischen Mutterschule (I, 32, 90), dem Aristoteles (I, 23 u. 24 §. 65. 66. vgl. Arist. Physic. IV, 6 u. 7.) besonders den Stoikern (I, 24, 67. c. 31, 87. c. 32, 91. c. 33, 92) angehören. Noch merklicher vermittelt er seinen Anschluss an die Stoa, indem er die Härte ihrer Gesinnung, hauptsächlich die pantheistische Richtung (II, 7), mitten in dem Vortrage seines Balbus zu mildern und ihr Annahmen unterzulegen sucht, die er aus der ältern Sokratischen Zeit zusammenliest, aber für diese Verbindung geeignet hält, weil er sich selbst darin wiederfindet. Schon in dem Eingange der Epikureischen Polemik gegen die Stoa (I, 8, 18 bis c. 10, 24) könnte Platon ganz auffallend mit den zu bekämpfenden Stoikern zusammengestellt erscheinen; allein Cicero will nicht so sehr das, was diese jenem Philosophen verdankten, und somit ihn selbst verspotten lassen, als vielmehr von seinem Standpunkte aus eine Verknüpfung beider Theile einleiten, in der sich nachher seine eigene Denkart aussprechen soll. Nach diesem Grundsatz tritt namentlich der Xenophontische Sokrates ein mit dem göttlichen Ursprunge unserer Seele (II, 6, 18), der Platonische mit der Glückseeligkeitslehre (II, 66, 167), Platon selbst mit der zwiefachen Bewegung (II, 12, 32), Platon und Aristoteles mit der Ewigkeit der Welt, wobei sich der Stoische Satz von der Weltdauer wenigstens zu halten sucht (II, 33, 85), Aristoteles mit seiner

Naturkunde (II, 15, 42. c. 16, 44. c. 49, 125) und mit seiner glänzenden Beweisführung von dem Dasein und Wirken der Götter (II, 37, 95). Der Stoiker bleibt deshalb auch da unangegriffen, wo er den Kreiss seiner Schule verlassen und sich auf die ältern Lehren zurückgeworfen hatte. Dabei erkennt man bald, was in Übereinstimmung mit der Sokratik Cicero's Denkungsweise so recht zusagt; wahrhaft enthusiastisch erscheint er, wenn er der Gottheit weise und gütige Regierung und Vorsehung aufzeigen lässt; er will dann die nur einen Römer auszeichnende Frömmigkeit und Religiosität und die Einsicht, dass Alles durch die Macht der unsterblichen Götter regiert und verwaltet werde (de Harusp. Respons. c. 9, 19. de N. D. II, 3, 8.), in einem dem Gegenstande angemessenen Vortrage (de Finib. III, 5, 19) zur Schau tragen. Ob aber Cicero selbst in diesem Verhältnisse zur Stoa zu einer Festigkeit der Gesinnung gelangt sei, die ihn in der richtigen Scheidung und Handhabung philosophischer und populärer Vorstellungen von dem Göttlichen sicher gestellt, diese Frage wollen wir hier nur vorschieben, um sie mit Rücksicht auf das bereits gewonnene Resultat da aufnehmen zu können, wo sie in die Darstellung der Griechischen Denker eingreift.

Was nun aber die Form unserer Bücher betrifft, so bedingt schon Cicero's Arkesilaisch-Karneadeisches Verfahren die dialogische Composition, da wir bei ihm bemerken, dass der Dialog dann seinen wahren Zweck erfüllt, wenn verschiedene Ansichten der Schulen vorgeführt und nach Sokratischer Methode behandelt werden sollen (vgl. Tusc. D. I, 4, 8. V, 4, 11). Wenn wir hierbei seine ersten und letzten Schriften, d. h. die Bücher über den Staat, die Gesetze und die Pflichten, ihrem besondern Charakter nach ausschliessen und eigentliche *disputationes* oder *quaestiones* vom Akademischen Standpunkte aus verlangen, so hilft er selbst uns in der Beurtheilung dieser seiner Darstellungsweise. *Quae autem his temporibus scripsi*, schreibt er an den Attikus (XIII, 19), *Ἀριστοτέλειον morem habent; in quo sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus. Ita confeci quinque libros περὶ τελῶν, ut Epicurea L. Torquato, Stoica M. Catoni, Περιπατητικὰ M. Pisoni darem.* Da die Bücher περὶ θεῶν nur wenige Monate später fallen können — sie werden de Fin. I, 8, 28 versprochen — so brauchen wir

dort bloss einen Personenwechsel vorzunehmen und an die Stelle des Peripatetischen den Akademischen Vortrag einzuschieben, um die ganze Nachricht von der Aristotelischen Gesprächsmanier auf sie zu übertragen. Schon früher hatte Cicero den *Aristoteleus mos* in Bezug auf sein Werk über den Redner angedeutet (ad Famil. I, 9), aber nur im Allgemeinen den Dialog als Aristotelisch ausgegeben, während obige Worte die Construktion desselben näher darlegen[1]. Aristotelische Dialoge hat er gleichfalls im Sinne, wenn er bemerkt, dass er seinen Büchern nach dem Vorbilde der von dem Stagiriten selbst als exoterische bezeichneten Schriften[2] Prooemien vorausschicke (ad Att. IV, 16). Dass diese Eingänge ihrer Beziehung und Bedeutung für das Ganze nach gleichfalls den Peripatetischen nachgebildet gewesen, lässt sich bestimmt aus der Nachricht des Proclus ersehen, dass die *προοίμια* von Heraklides und Theophrast's Dialogen *παντελῶς ἀλλότρια τῶν ἑπομένων* gewesen seien (Procl. in Plat. Parm. I p. 54 Cousin); denn die Scenerie des Gesprächs, überhaupt das dramatische und mimische Leben der Platonischen Kunst muss in den Peripatetischen Dialogen vermisst sein, wenn nach der Erzählung des Basilius M. Aristoteles und ihm nacheifernd Theophrast gleich in den Gegenstand selbst eingingen[3].

---

1) In jenem Briefe an den Lentulus heisst es: *Scripsi igitur Aristoteleo more, quemadmodum quidem volui, tres libros in disputatione ac dialogo de Oratore.* Den Widerspruch, welchen Wyttenbach Epist. ad Heusd. Opusc. II, p. 29. 30 in beiden Stellen zu finden glaubte, hat schon Goerenz Introd. ad libr. de Fin. p. XVI durch die richtige Erklärung der Worte *in disputatione ac dialogo* für *disputandi per dialogum ratione* gehoben. Vgl. auch van Heusde Init. phil. Plat. Vol. II. P. 1. p. 133. not. 2. Ganz Ungehöriges bringt dagegen J. A. C. van Heusde in s. Cicero *φιλοπλάτων* p. 202. 222 herein. Dass ich durch Stahr's Auffassung in den Aristotel. Th. 2 S. 246 nicht befriedigt bin, ergiebt sich im Verfolg von selbst.

2) Dass dieses eine durchaus unaristotelische Bezeichnung sei, die jedenfalls aus Missdeutung der in den Schriften des Denkers enthaltenen Beziehungen auf exoterische Untersuchungen (*ἐξωτερικοὶ λόγοι*) entstand, können wir jetzt nicht darlegen, haben aber darüber die vorläufigen Erklärungen in den Gött. g. Anz. 1834 St. 190. 191 abgegeben; was uns jetzt Madvig Exc. VII ad Cic. de Fin. p. 861. entgegnet, ist nicht geeignet, unsern Standpunkt zu verrücken, soll aber bei einer andern Gelegenheit Berücksichtigung finden.

3) Epist. 167 *τῶν ἔξωθεν φιλοσόφων οἱ τοὺς διαλόγους συγγράψαντες*

Die Heraklideischen Gespräche wird aber Cicero eben so fleissig gelesen haben wie die Aristotelischen; in obigem Briefe stehen sie als Platonische von Seiten des dialogischen Baus den Aristotelischen entgegen (vgl. ad Quint. fr. III, 5. Posidon. bei Strabo II p. 155 C Alm.), und Cicero muss dort einräumen, in seinen erstern Schriften sich ihnen angeschlossen zu haben. Daraus erklärt sich vollständig der seltsame Umstand, dass er dasselbe prooemium seinem Werke de Gloria voranstellte, welches er schon bei dem dritten Buche der Academica benutzt hatte (s. ad Att. XVI, 6 *id evenit ob eam rem, quod habeo volumen prooemiorum; ex eo eligere soleo, cum aliquod σύγγραμμα institui*; vgl. XIII, 32). Haben wir nun erst die den Ἀριστοτέλειος *mos* auszeichnenden Merkmale zu bestimmen, um Cicero's Nachbildung, die für das Verständniss seiner Werke von einer anderen Seite von besonderer Bedeutung ist, darnach abmessen zu können, so befinden wir uns gleich in einer bedenklichen Lage. Goerenz (Introd. ad lib. de Fin. p. XV seqq.) gewinnt aus den von Wyttenbach (Opusc. II, p. 29) gebrauchten Worten des Ammonius: *διαλογικὰ δὲ, ὅσα μὴ ἐξ οἰκείου προσώπου συνέγραφεν* (Ἀρ.), *ἀλλ' ὥσπερ ὁ Πλάτων, ὑποκρινόμενος ἑτέρων πρόσωπα*, das Resultat, Aristoteles habe eine doppelte Classe (weil *ὅσα* und nicht *ἃ* geschrieben sei) von Dialogen ausgearbeitet, die eine, wo ihm in eigner Person das Principat zukomme, die andere, wo er unter fremden Gesprächsführern verborgen liege, und in dieser Weise vielleicht theils Einem, wie Cicero in unsern Büchern dem Cotta, theils Mehreren, wie derselbe in dem Werke über den Redner, seine Rolle übertrage. Durch letztere Annahme wäre dem Römer trefflich vorgearbeitet und selbst unser früherer Beweis, dass nicht Cotta allein die Stelle des Cicero vertrete, entkräftet; allein Goerenz ist hier ganz im Irrthum. Die Griechische Nachricht musste

---

Ἀριστοτέλης μὲν καὶ Θεόφραστος, εὐθὺς αὐτῶν ἥψαντο τῶν πραγμάτων, διὰ τὸ συνειδέναι ἑαυτοῖς τῶν Πλατωνικῶν χαρίτων τὴν ἔνδειαν. Πλάτων δὲ, fährt er fort, *τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ λόγου ὁμοῦ μὲν τοῖς δόγμασι μάχεται, ὁμοῦ δὲ καὶ παρακωμῳδεῖ τὰ πρόσωπα· Θρασυμάχου μὲν τὸ θρασὺ καὶ ἰταμὸν διαβάλλων· Ἱππίου δὲ τὸ κοῦφον τῆς διανοίας καὶ χαῦνον· καὶ Πρωταγόρου τὸ ἀλαζονικὸν καὶ ὑπέρογκον· ὅπου δὲ ἀόριστα πρόσωπα ἐπεισάγει τοῖς διαλόγοις, τῆς μὲν εὐκρινείας ἕνεκεν τῶν πραγμάτων κέχρηται τοῖς προσδιαλεγομένοις, οὐδὲν δὲ ἕτερον ἐκ τῶν προσώπων ἐπεισκυκλεῖ ταῖς ὑποθέσεσιν, ὅπερ ἐποίησεν ἐν τοῖς Νόμοις.*

er von Wyttenbach aufnehmen, weil er sie, statt sich an den ächten Ammonius (ad Categ. fol. 6 B) zu wenden, in dem falschen Biographen aufsuchte, aber natürlich nicht fand. Jener scheidet nämlich in seinem erfolglosen Bestreben, das grosse Ganze der Aristotelischen Literatur einzutheilen, die syntagmatischen Schriften als autoprosopische auch akroamatische, und als dialogische auch exoterische genannt; unter autoprosopischen versteht er eben die in streng wissenschaftlicher Form geschriebenen (*ἐν οἷς ἐξ οἰκείου προςώπου τὴν διδασκαλίαν ἐποιεῖτο*) und nur für die Schule berechneten und nimmt nun im Gegensatz zu diesen die dialogischen als ganz populär gehaltene, in welchen Aristoteles nicht wie eben in den wissenschaftlichen in eigner Person spreche, sondern wie Platon Andere redend einführe, oder, wie Philoponus obige Worte wendet, *ὅσα δραματικῶς διεσκεύασται κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν πλειόνων προςώπων* (in Categ. p. 35, b 39 Br.). Es ist also weiter nichts als der Gegensatz von dialogischen und nicht dialogischen Werken gemeint, und diesen halten alle nachfolgenden Griechischen Commentatoren fest, die sich dem Ammonius anschliessen, wie Simplicius (in Categ. p. 1 B), David (in Categ. p. 24, b 10 sqq. Br.) und der schon genannte Philoponus.

Eine tiefere Einsicht in das Wesen des Aristotelischen Dialogs dürfen wir dagegen versprechen, wenn wir auf die Bruchstücke des *Εὔδημος* [*ἢ περὶ ψυχῆς*, die spätere Aufschrift] eingehen [1]). Aristoteles muss dieses Gespräch kurz nach Ol. 106, 4 abgefasst haben, als er noch den Platon hörte, mit dessen Phädon er hier wie in seinem *Κορίνθιος* mit dem Dialog Gorgias (Themist. Or. XXIII p. 295 D) in Verbindung trat (Proculus in Tim. V p. 338); denn Plutarch, der den Cyprier Eudemus unter den Freunden des Dion aufführt, die zur Befreiung Siciliens mitgewirkt, berichtet, dass der Stagirit auf diesen, als er gestorben sei, das Gespräch über die Seele verfertigt habe (Vit. Dion. c. 22), und Cicero überliefert nach Aristoteles, jedenfalls aus dem Prooemium der Schrift selbst, Eudemus sei am Ende des fünften Jahres nach der Ermordung des Pheräischen Tyrannen Alexander durch die Brüder seiner Gemahlin (Ol. 105,

1) S. meine frühern Bemerkungen über diesen Dialog in den Gött. g. A. 1834. S. 1893 folg., auch Creuzer in den Wiener Jahrb. d. Lit. Bd. 61. 1833 S. 203 folg.

4 vgl. Diod. Sic. XVI, 14), in einem Treffen bei Syrakus geblieben (Cic. de Divin. I, 25), wie wir glauben bei den spätern Vorfällen, als Dion's Freunde den Kallippus zu vertreiben suchten (vgl. Diod. Sic. XVI, 36). Der Dialog sollte, wie nachher das schöne Gedicht auf den Hermias, das Andenken eines Mannes ehren, mit dem der Verfasser offenbar von der Akademie aus zuerst bekannt und durch den er wahrscheinlich mit dem Cyprischen König Themison, an welchen er seinen *Προτρεπτικός* richtete (Stob. Serm. 93. p. 516), vertraut geworden war. Wir müssen vermuthen, dass gerade der bei Cicero a. O. erzählte wirklich eingetroffene Traum des Eudemus, er werde bald genesen, Alexander in wenigen Tagen umkommen, Eudemus selbst aber fünf Jahre nachher nach Hause zurückkehren, dem Aristoteles den Anknüpfungspunkt zu einer dem religiösen Volksglauben sich anschmiegenden Betrachtung über den glücklichen Zustand der Seele nach ihrer Trennung vom Körper gegeben hatte, zumal nach dem erfolgten Tode, womit die letzte Prophezeiung in Erfüllung ging, die Heimkunft der Seele für jene Rückkehr ausgedeutet wurde. Wenn uns jetzt David bestimmt versichert, dass Aristoteles in seinen dialogischen Werken die Unsterblichkeit der Seele laut ausgesprochen und dadurch begründet habe, dass wir Menschen insgesammt von selbst sowohl den Gestorbenen Todtenopfer darbrächten als auch bei ihnen schwüren, mithin in beiden Fällen glaubten, dass sie noch existirten (David in Categ. p. 24, b 30 seqq. und 42 seqq. Br.), so kann dabei vorzugsweise nur an den Eudemus gedacht sein [1]). Denn nach dem herrlichen Bruchstück bei Plutarch (Consol. ad Apoll. c. 27), welches so recht die ganz populäre Haltung der Lehre aufzeigt, pries Aristoteles die Dahingeschiedenen für seelig und glücklich, und erachtete es für frevelhaft, falsche und lästerliche Reden gegen sie zu führen, weil sie sich schon in einem bessern Zustande befänden. Dabei bot er in der Antwort des gefangenen Silen an den Midas den alten

---

1) So wie sich uns hier der Aristotelische Dialog aufschliesst, dürfen wir recht wohl annehmen, dass an ihn auch Plutarch (Quomodo adol. c. 1) in den Worten zurückdenkt: *Οὐ γὰρ μόνον τὰ Αἰσώπεια μυθάρια καὶ τὰς ποιητικὰς ὑποθέσεις, καὶ τὸν Ἄβαριν τὸν Ἡρακλείδου, καὶ τὸν Λύκωνα τὸν Ἀρίστωνος διερχόμενοι (οἱ σφόδρα νέοι), ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογίᾳ μεθ' ἡδονῆς ἐνθουσιῶσι.*

Satz auf, dass nicht geboren zu werden das Beste von Allem, das Sterben aber besser als das Leben sei (darnach Cic. Tusc. I, 48, 114), und konnte Gelegenheit finden, das Gebundensein der Seelen an die Leiber mit der Zusammenfesselung der Lebendigen und Todten nach der grausamen Sitte der Tuskischen Piraten[1]) in Vergleich zu bringen (Arist. bei Cic. Hort. nach August. c. Jul. Pelag. IV, 15). Je mehr indess Aristoteles das Göttliche der Seele festhielt, welches er schon in ihrer Verbindung mit dem Körper sowohl in dem träumenden Zustande als in besondern Erscheinungen des psychischen Lebens herausheben mochte (s. Ar. bei Cic. de Div. I, 37, 81 vgl. II, 62, 128), um so näher lag es ihm, die Lehre von der Gottheit Sokratisch damit zu verknüpfen, zumal er in seinen populären Beweisen von dem Dasein der Götter die *ἐνθουσιασμοὶ* der Seele im Traum und die *μαντεῖαι* derselben beim Herannahen des Todes benutzte, auch letztere nach der Weise seiner Dialoge (vgl. Dio Chrys. LIII p. 553 C) in der Homerischen Dichtung nachwies; weswegen wir kein Bedenken tragen, sowohl die Stelle bei Sextus adv. Math. IX, 20—23, als auch die durch den Glanz der Ciceronischen Sprache gehobene in de N. D. II, 37 auf unsern Dialog zurückzuführen. Beachten wir nun aber dazu, dass Aristoteles in dem Eudemus die Pythagorische Begriffsbestimmung der Seele als Harmonie abschätzen und widerlegen liess, wie er zweifelsohne selbst in den Worten seiner psychologischen Schrift: *λόγους δ' ὥσπερ εὐθύνας δεδωκυῖα καὶ τοῖς ἐν κοινῷ γινομένοις λόγοις* andeuten will (de An. I, 4, 1, vgl. auch Philoponus und Simplicius z. d. St.), und dass er offenbar Platonische Sätze in die Untersuchung hineinzog (s. Olympiod. ad Plat. Phaedon. p. 249 mit Wyttenb.), so liegt wohl die Annahme auf der Hand, dass durch Berücksichtigung und Abweisung anderer Lehren der Aristotelischen Halt und Festigkeit gegeben werden, dem Schreiber des Dialogs also nur unter fremden Personen das Principat bleiben sollte. Dabei macht sich uns eine Art des Vortrags recht bemerklich. Das dialektisch Erotematische, welches für das indirecte Verfahren der Platonischen Kunst von so hoher Bedeutung ist, tritt völlig zurück; statt dessen erscheint die directe Darstellung in zu-

---

1) Vgl. Müller's Etrusker I S. 368. 69.

sammenhängenden Reden (*λόγοι* vgl. Plut. l. l.). Hat Platon selbst in seinen constructiven Werken, wo ihm das Erotematische fast lästig wird und die jugendliche Gelenkigkeit fehlt, den zusammenhängenden Vortrag, wenn auch nicht zuerst gegründet, doch künstlerisch gebildet, um seine ganze Kraft einer Lehre zu widmen, die nun schon verarbeitet und fertig vorliegt, so schliesst sich ihm sein innerster Schüler hierin unmittelbar an, weil es diesem selbst vermöge seiner streng wissenschaftlichen Methode in der höhern Sphäre des philosophischen Lebens auch im Dialoge unmöglich wurde, den Inhalt mit allem Schmucke Sokratisch Platonischer Technik zu behandeln. Dadurch hat aber Aristoteles wiederum eine Form zum Grundtypus der dialogischen Darstellung erhoben, die nicht bloss in der Peripatetik beibehalten, sondern auch, worauf wir jetzt einlenken werden, von Cicero fortgebildet worden ist.

Was Cicero zunächst von Aristoteles aufnahm und zum Charakter des *Ἀριστοτέλειος mos* stempelt, besteht darin, dass er nicht einen Sokrates einführt, der die Mitpersonen wie Schüler behandelt und finden lässt, sondern dass er jeder Person einen vollständigen und zusammenhängenden Vortrag einer Schule (*perpetuae orationes* de Fin. II, 1, 3. de N. D. III, 1, 4. c. 11, 28. c. 17, 43. de Fato c. 1, 1) der Gestalt übergiebt, dass nach Prüfung der verschiedenen Lehren dem Repräsentanten seiner Ansicht, d. h. seiner durch vorsichtige Würdigung des Einzelnen gewonnenen und geschützten Denkart, die Oberhand bleibt. Nur stellt sich dabei der nothwendige Unterschied heraus, dass, während Aristoteles als selbständiger Denker lehrend auftritt, Cicero durch Anlegung eines fremden Principes sich selbst erst festsetzt und zu lernen sucht. Die *perpetua oratio* nöthigt ihn alle Sätze einer Schule zu einem Ganzen zu vereinigen, und hierbei bleibt es ihm freilich überlassen, Alles von seinem Zwecke, seiner Auffassungs- und Behandlungsweise abhängig zu machen. Wie er in den Büchern *περὶ τελῶν* den Torquatus die Epikureische, den Cato die Stoische und den Piso die Peripatetische Schule vertreten lässt, so übergiebt er in dem Werke *περὶ θεῶν* dem C. Vellejus den Vortrag der Epikureischen, dem Q. Lucil. Balbus den der Stoischen Lehren und dem C. Aurel. Cotta die Akademische Kritik. Dass er den M. Piso — denn nur dieser wäre der einzig taugliche Römer gewesen — mit

der Peripatetischen Lehre nicht eintreten lässt (s. I, 7), darf nicht aus der Feindschaft beider Männer hergeleitet werden; diese erfolgte später (s. ad Att. I, 16), als die fingirte Zeit des Gesprächs fällt [1]); vielmehr sehe ich darin ein sprechendes Zeugniss, dass den Cicero weniger die verrufene Dunkelheit (vgl. Top. c. 1), als die Schwierigkeit der Aristotelischen Schriften und zwar der physischen und metaphysischen, deren gründliches Studium hier unerlässlich gewesen, zurückgehalten hatte (vgl. das Fragment aus dem Hort. bei Nonius v. *contendere* p. 264). Über die Wahl jener Gesprächsführer mochte er mit sich schneller übereingekommen sein, als es bekanntlich bei den beiden Redactionen der Academica der Fall gewesen. Wenn er die mythischen Personen aufgab (vgl. de Senect. c. 1, 5), so leitete ihn immer der ächt Römische Grundsatz, nur ausgezeichneten Männern seiner Nation, die noch in ehrenvollem Andenken fortlebten, die Rollen zu überlassen (*ut possimus πομπεῦσαι καὶ τοῖς προςώποις*, ad Att. XIII, 32), um nicht unter den Lebenden Neid zu erregen; er selbst betrachtet sich dann immer als ein *κωφὸν πρόςωπον* (s. Acad. II, 2, 6. ad Att. XIII, 19, hier die Rechtfertigung einer nothwendig gewordenen Ausnahme, vgl. den Brief an den Varro vor d. Akad. Büchern). C. Cotta, der tüchtige Redner [2]), vor dessen Consulat (mit dem L. Octavius 678 u. c.) die Unterredung über die Natur der Götter an den Latinischen Ferien gehalten sein soll, ist bloss als Schüler des Philon gewählt (I, 7, 17); darum preist Cicero seine Akademische Stärke und die daraus fliessende rhetorische Gewandheit, weiss aber auch, um für den wahren Philosophen ein besonderes Merkmal auszeichnen zu können das wohl seinem Geschlechte eigenthümliche Festhalten an den religiösen Instituten der Vorzeit anzuwenden (s. I, 22, 61. II. 1, 1. 2. c. 67, 168. III, 2, 5). Durch Cotta's Stellung zum Philon wird es dem Cicero möglich, jenem die völlige Vernichtung Epikureischer Träumereien in den Mund zu legen, die er selbst, wie wir bereits nach unserer

---

1) Konnte Cicero doch diesem Piso jene Rolle im fünften Buche de Fin. geben und gerade für die Zeit, die unserm Gespräche nicht um zwei Jahre vorausliegt! s. Goerenz Intr. ad lib. de Fin. p. XIX.

2) Vgl. Ellendt Proleg. ad Brut. p. XCV seqq.

Auffassung der Stelle I, 21, 59 bemerkten, durch Philon's Vorträge eingeleitet fand. Beim Balbus scheinen wir wenigstens von unserm Dialog aus sicherer zu gehen, als VAN LYNDEN (de Panaetio Rh. p. 53. 54) nach den an sich zweifelhaften Worten de Orat. III, 21, wenn wir fordern, dass er als der vollendetste Römische Stoiker (de N. D. I, 6, 15)[1]) den Panätius in Rom gehört habe. Denn nur dadurch kann es sich aufklären, dass Cicero die nachgewiesene Ermässigung der Stoischen Lehre der gleichartigen Richtung eines Mannes gemäss vornehmen darf, dessen Lehrer, wie er ihn genügend charakterisirt, der Härte der Stoischen Ethik durch Milderung, und der spitzfindigen Dialektik durch einen mehr fasslichen und rednerischen Vortrag vermittelst seines Anschlusses an die Platonische und Aristotelische Schule ausgewichen war, de Fin. IV, 28, 79. Doch unsere ganze Aufmerksamkeit nimmt der Senator C. Vellejus aus Lanuvium[2]), jener Freund des grossen L. Crassus, in Anspruch, an dessen Person sich hier nur das Besondere anknüpft, dass er für den ausgezeichnetsten Epikureer seiner Zeit galt (I, 6, 15. c. 21, 58. de Orat. III, 21;

---

1) Darum konnte Antiochus in seinem Streben, die vier Hauptschulen zu indifferenciren, eine Schrift an ihn richten (*missus est*), worin er nachzuweisen suchte, dass die Stoiker mit den Peripatetikern der Sache, nur nicht den Worten nach übereinstimmten, de N. D. I, 7, 16.

2) Dass wir Lanuvium als Geburtsstadt des Vellejus noch anders woher als aus der Glosse des Nürnberger codex zu de N. D. I, 29, 82 kennen, wollen wir hier den Auslegern zu bedenken geben. Cotta sagt nämlich zu Vellejus I, 28, 79: Q. CATULUS (nach der fingirten Zeit des Dialogs muss es der von Marius proscribirte Vater des Q. Lutatius Catulus sein, s. Tusc. D. V. 19. Brut. c. 35. de N. D. III, 32) *hujus collegae* (die hier wie II, 2, 6 recht sichtbare Kraft des orthotonirten Demonstrativum entscheidet auch nach unserer Auffassung die viel besprochene, aber noch nicht ermittelte Stelle de N. D. I, 38, 107 *et hoc Orphicum carmen* etc. d. h. *quod novimus*, *quod extat*) *et familiaris nostri pater*, *dilexit municipem tuum Roscium* etc.; das municipium ist hier eben Lanuvium, dem Roscius nach Cic. de Divin. I, 36 angehörte, wodurch WYTTENBACH's Erklärung, dass dort der berühmte Schauspieler wohl nicht gemeint sei, beseitigt wird. Dadurch gewinnt die Lesart de N. D. I, 29, 82 *illam vestram Sospitam* ihre Beglaubigung (die Steigerung *illam nostram S.* wäre rhetorisch bedeutungslos), zumal nachher die Lanuvinische und Römische Juno (wohl nur in Bezug auf die verschiedene Darstellung) bestimmt geschieden werden, was erst durch das vorausgehende *vestra* möglich war.

auf Madvig's Forderung zu de Fin. I, 5 p. 35 kann ich durchaus nicht eingehen). Hätte Cicero nicht beabsichtigt, Epikur's System nach allen Seiten seiner religiösen Gesinnung blosszustellen, um dadurch den durch die Reize schmeichlerischer Genüsse angelockten Römern eine Lehre zu geben, so würden wir ein wackreres Talent, wie einen Lucrez, gewünscht haben, der sicherlich nicht so leicht dem Akademischen Vortrage seinen Beifall geschenkt hätte (s. III, 25, 65 und den Schluss). Darum drängt sich hier Alles mehr nach dem Grundcharakter der Schule hin, der sich gleich in der streng dogmatischen Richtung ankündigen (I, 8, 18 vgl. Diog. L. X, 121), dann aber in der durch ein polemisches Streben geblendeten einseitigen Auffassung anders Denkender und zuletzt in der bis zur Vergötterung gesteigerten Verherrlichung Epikureischer Lehrsätze aussprechen muss. Cicero hat hier nach den Forderungen der dialogischen Gesetze nichts übertrieben, eher noch gemildert. Denn die persönlichen Schmähungen und Schimpfreden nachzubilden, worin es die Epikureische Heerde zu einer beneidenslosen Meisterschaft gebracht hatte, wenn es galt, die selbsüchtige Lehre zu schützen [1]), sagte seiner Gesinnung eben so wenig zu, als es seine Stellung als Römischer Schriftsteller der Griechischen Philosophie zuliess, Epikur's und seiner Anhänger unschönen und unrhetorischen Vortrag beizubehalten, s. de N. D. I, 21, 58. 59 verglichen mit de Fin. I, 5. Tusc. D. II, 3 [2]).

Vellejus Rede ist darauf berechnet, alle Versuche der speculirenden Vernunft vor und nach Epikur für verfehlt und erst dessen Lehre für einen Triumph des Menschengeistes auszugeben, die uns durch die richtige Einsicht in das Wesen und Leben der Göt-

---

1) Dieses widrige Bild Epikureischer Untugend hat dem Griechischen Charakter der Philosophie sehr geschadet, s. de Fin. II, 25, 80. de N. D. I, 33 u. 34. Plut. Non posse suav. v. s. Ep. c. 2. Diog. L. X, 8. u. sonst.

2) Über die Mängel des Epikureischen Styls s. vorläufig die Nachweisungen bei Gassendi *De vita et moribus Epicuri* VIII, 2. 3. Es ist wohl zu beachten, dass die ersten ganz ungebildeten und geschmacklosen Lateinischen Darstellungen der Epikureer C. Amafanius und Rabirius, wiewohl sie Viele für den Epikureismus bestimmt haben, dennoch die würdigere Aufnahme der Philosophie unter den Römern verscherzten, s. Cic. Acad. I, 2, 5. de Fin. I, 3, 8. Tusc. D. I, 3, 6. II, 3, 7. IV, 3, 6.

ter Beruhigung und eine Schutzmauer für unsere Glückseeligkeit gewährt hätte (vgl. de Fin. I, 10). Cicero durfte nach seiner oben ermittelten Absicht nur die Epikureische Theologie darlegen; dieser musste aber vermöge der von der Stoa dagegen angeregten Polemik eine vorläufige Abweisung jener Schule vorausgehen, die zugleich durch die dialogische Einkleidung nöthig wurde. Sie macht sich auch nachher (I, 20) recht passend geltend, wenn es auf eine eben den Epikur höher stellende Vergleichung beider Schulen abgesehen ist. Dieses wollen wir für die beiden Abschnitte I. c. 8, 18 bis c. 10, 25 und c. 16, 43 bis c. 20, 57 festhalten und bemerken, dass Cicero, während er in dem ersten ohne eine bestimmte Griechische Quelle, aber mit sichtbarer Berücksichtigung des Lucrez (vgl. IV, 157 seqq.) arbeitet, in dem zweiten auch in so fern keinen die gesammte Epikureische Theologie darstellenden Schriftsteller benutzt, als er bloss einzelne Hauptbegriffe, wie den der *πρόληψις*, der *ἀφθαρσία* und *μακαριότης* der Götter gebraucht, um sie vom Epikureischen Standpunkte aus auszuspinnen und nach seiner freiern Methode zu einem Ganzen zu erweitern. Darum verweist er uns bei der *πρόληψις* leichthin auf Epikur's *Κάνων* (I, 16, 43), während er für die Ewigkeit und Glückseeligkeit der Götter (I, 17, 45), die den ganzen Inbegriff seiner Darstellung bildet, den vordersten Fundamentalsatz der *κυρίαι δόξαι* und für die atomistische Erkenntniss der göttlichen Natur (I, 19, 49) einen uns gleichfalls schon im gedrängten Auszuge bei Diog. L. X, 139 erhaltenen Normalsatz zum Grunde legt. Gedenkt er aber selbst des Unterrichts eines Zenon als des damaligen Hauptes der Epikureer, von dem er den vorliegenden Gegenstand hätte entwickeln hören (I, 21, 59), so gerathen wir dadurch reiflich erwogen in keinen Widerspruch; denn Zenon wird sich zur Ehre des Epikureismus an seines Meisters Lehrmeinungen gehalten und ihre Entwickelung ganz in dessen Geiste vorgenommen haben, vgl. de N. D. I, 26, 72. Ja dass der Römer, dem freilich das geschriebene Wort bei der Abfassung des Werkes unentbehrlicher war, auf jenen mündlichen Vortrag aus dialogischen Rücksichten mehr Gewicht gelegt hat, fordert die fingirte Zeit des Gespräches. Sichtbar ist diese zunächst um des Epikureischen Vortrags willen gewählt. Cicero war nach einer zweijährigen Abwe-

senheit von Rom im J. 676. u. c. zurückgekehrt; in Athen hatte er neben dem Antiochus (Brut. c. 91, 315) die beiden Epikureer Zenon und Phädrus gehört (de Fin. I, 5, 16), die er wie sein Genosse Atticus recht lieb gewann. Deshalb durfte er, um dem Streite des Akademikers mit dem Epikureer würdig beizuwohnen, mit Anspielung auf den kürzlichen Aufenthalt in Athen seinen Eifer für die Philosophie vorschützen (*pro tuo studio* I, 6, 15), während er mit besonderer Absicht die Latinischen Ferien für die Unterhaltung wählt, um die wenigen öffentlichen Ruhetage den philosophischen Studien (de N. D. II, 1, 3) in einer Zeit zuzuwenden, die nun ganz dem Forum gewidmet war (Brut. c. 92. Plut. Vita Cic. c. 5).

Allein zwischen die beiden erwähnten Abschnitte wird ein dritter eingeschoben, der jene nicht bloss an Umfang übertrifft, sondern selbst mit dem ersten, dem er sich anschliessen soll, in gar keiner richtigen Verbindung zu stehen scheint. Nachdem nämlich Vellejus den Balbus auf die vernunftlosen Bestimmungen seiner Schule hingewiesen, bahnt er sich diesen Übergang: *Atque haec quidem vestra, Lucili; qualia vero sint, ab ultimo repetam, superiorum* (I, 10, 25), giebt dann eine Darstellung und Beurtheilung von 27 Griechischen Denkern, nicht etwa die Stoischen Lehren ausschliessend, die ja durch jenes *haec quidem vestra* abgefertigt waren, vielmehr nimmt er wider alles Erwarten nach den Peripatetikern vermittelst der Formel *ut jam ad vestros, Balbe, veniam* (I, 14, 36), den Zenon, Ariston, Kleanthes, Persäus, Chrysippus und den Babylonier Diogenes vor. Man könnte hier leicht vermuthen, dass diese zweite Anknüpfung den Griechischen Stoikern, die erste Polemik dagegen bloss dem Balbus als Römischem Anhänger gegolten; indess wie sollen wir alsdann es rechtfertigen, dass Balbus den Vellejus als den Gegner seiner Mutterschule nachher nicht im entferntesten berücksichtigt! Denn Cicero legt in seiner neuen Ausarbeitung der Stoischen Theologie jenen eingeschobenen Theil ganz auf die Seite; er denkt II, 23. 24 an den Persäus, ohne seine Gesprächsperson auf I, 15, 38 zurückzuführen; er hebt mit Zenon und Chrysippus den Kleanthes als allegorischen Deuter der Mythologie aus II, 24, 63, ohne vorher I, 14, 37, an ihm so bestimmt, wie es doch bei den beiden andern der Fall

gewesen war, diese Richtung bemerklich gemacht zu haben; weist er aber auf den Epikureischen Vortrag hin, so hat er bloss den ersten (so II, 17, 46 vgl. I, 8, 18. II, 18, 47 vgl. I, 10, 24. II, 29, 73. vgl. I, 8, 18) und den letzten Abschnitt (s. II, 16, 44 vgl. I, 19, 51 sqq. II, 17, 45 vgl. I, 18, 46 seqq. II, 23, 59 vgl. I, 20, 52 u. c. 18, 49. II, 35, 88. c. 37, 93. c. 51, 128. c. 61, 153 vgl. I, 20, 53 u. c. 24, 66) im Sinne. In Cotta's Kritik des Vellejus wird nicht etwa jeder vom Epikureischen Gesichtspunkte aus aufgefasste Denker einer unbefangenern Prüfung unterworfen (die Anknüpfung an den Protagoras I, 23, 63 hat ihren besondern Grund), da es hier nur dem Epikur galt, sondern bloss das am Schlusse der Darstellung ausgesprochene Gesammturtheil, dass Vellejus nicht sowohl *philosophorum judicia*, sondern *delirantium somnia* auseinandergesetzt habe (I, 16, 42), berücksichtigt (I, 33, 92. c. 34, 94); ein Urtheil, welches sich gegen das Ganze wieder zu stark ausnimmt, aber nöthig wurde, um die Rechtfertigung der Episode auf die Gesinnung der Epikureischen Lehre zurückzuschieben. Dadurch hat Cicero dem Dialoge ein Opfer gebracht, wofür wir ihm wahrlich keinen Dank wissen können; denn nur Lächeln kann es erregen, eine Geschichte der theologischen Lehren des philosophirenden Alterthums aus dem Munde einer Schule zu vernehmen, die zu wenig Sinn für ein wissenschaftliches Leben entwickelte und zu wenig Selbstentäusserung versprach, um die Sätze fremder Denker anders als wie Fehlgeburten des Geistes anzuerkennen [1]).

Das Verfahren des Schriftstellers muss sich aufklären, wenn es uns möglich wird, seiner Quelle auf die Spur zu kommen. Lassen wir dem Cicero gern den Ruhm, den er sich selbst durch die dargelegte Kenntniss des Alterthums zuspricht (I, 33, 91) [2]), so fragt sich nur, ob er sie dem Zenon oder

---

1) Darum durfte der Stoiker sagen: *Vestra solum legitis, vestra amatis; ceteros causa incognita condemnatis*, de N. D. II, 29, 73.

2) Die Worte lauten: *Etenim enumerasti memoriter et copiose (ut mihi quidem admirari liberet in homine esse Romano tantam scientiam) usque a Thale Milesio de deorum natura philosophorum sententias.* Dass die frei extemporirte Rede bloss Sprache des Dialogs ist, braucht wohl kaum bemerkt zu werden.

dem Phädrus verdankt; denn so bestimmt müssen wir jetzt die Frage stellen, wenn unsere Ansicht über die erdichtete Zeit des Gesprächs keine Täuschung ist. Später als Zenon's Unterricht in der Epikureischen Philosophie gedacht war, werden uns Beispiele von Epikur's und seiner Schüler Unverschämtheit gegeben, bei ihren Träumereien von der menschlichen Gestaltung der Götter doch noch gegen die grössten Männer selbst durch die schmählichsten Nachreden und Beschimpfungen aufzutreten (I, 33. 34, 93). Dabei wird Zenon's angekündigter Hader so motivirt: *Zeno quidem non eos solum, qui tum erant, Apollodorum, Syllum, ceteros figebat maledictis, sed Socratem ipsum, parentem philosophiae, Latino verbo utens, scurram Atticum fuisse dicebat, Chrysippum nunquam nisi Chrysippam*[1]) *vocabat.* Die Wendung *Latino sermone utens* giebt es genugsam zu verstehen, dass Cicero zunächst seines und des Atticus Aufenthalt in Athen im Sinne hat, bei welchem der gemeinschaftliche Griechische Lehrer den possenhaften Lateinischen Ausdruck *scurra* von ih-

---

1) Das schamlose *Chesippum* dem Zenon entschieden zu leihen, scheint seinen Charakter zu stark zu beleidigen. Was wir schreiben mögen, eine Beziehung auf den Karneades, den Zenon trotz seiner grossen Meinungsverschiedenheit vor Allen bewundert haben soll (Acad. I, fin.), dürfte immer zum Grunde liegen. Wenn wir *Chrysippam* als die stetige Bezeichnung setzen, so halten wir dabei eben so sehr die im Kampfe mit dem Karneades entwickelte dialektische Fertigkeit und Stärke des Chrysippus, die hier aber zur Parodie wird (s. Diog. L. VII, 183. Cic. Acad. II, 24), als dessen zur weibischen Geschwätzigkeit gemachte Schreibseeligkeit fest, die der Stoiker aus Wetteifer mit dem Epikur, natürlich nicht mehr bei dessen Lebzeiten, entfaltet haben sollte, und wodurch er bei Karneades zum Parasiten der Epikureischen Bücher wurde (Diog. L. X, 26). Konnte er selbst doch in seinem Werke über die Seele mit Bezug auf das Überflüssige und Unhaltbare darin sagen: *ὑπὸ γραμματιστοῦ τινος ἢ γραὸς ἀδολεσχούσης εἰρῆσθαι*, Galen. de Plac. Hipp. et Plat. III, 7 p. 339 Kühn. Karneades hatte übrigens zu dieser Namenverdrehung Anlass gegeben, indem er den *Χρύσιππος*, dessen Bildsäule im Ceramikus vermöge des schwächtigen Körperbaues von einer dabei stehenden Reiterstatue fast verdeckt wurde, *Κρύψιππος* nannte (Diog. L. VII, 182 vgl. Cic. de Fin. I, 11, 39. Aehnliche Beispiele von Namenverdrehungen giebt Fabric. Bibl. Gr. I. p. 231 seqq. H.). Leicht wäre es, diesen Namen in unsern Text einzuschieben, wenn er dem Epikureer bezeichnend und den Römischen Lesern verständlich genug gewesen wäre.

nen erhalten konnte [1]). Nur möchten wir hier heller sehen, wer der Apollodorus und Syllus sei, wenn es auch bloss dazu dienen wird, Zenon's Charakter zu durchleuchten. Beide als Eine Person zu nehmen, wie ältere Erklärer wollten, erlaubt die Verbindung nicht, die Mehrere namhaft zu machen verspricht; sonst möchten wir lieber einen uns eben so unbekannten *Apollodorus Syrus* aussinnen und diesem den alten *Demetrius Syrus*, bei welchem sich Cicero in Athen so fleissig übte (Brut. c. 91, 315), zur Seite stellen. Der Stoiker *Apollodorus Ephillus* (Diog. L. VII, 39) passt hier gar nicht. Die Handschriften haben für *Syllum*, *Scillumque*, *Sillim*, *Silum*, *Sillum*, *Fillum*, *Solum*, *Sylleum*; ein hinlänglicher Beweis, dass man nur um den wahren Namen verlegen war. Diesen glauben wir gefunden zu haben, wenn wir lesen: „*Apollodorum*, *Syronem*, *ceteros*" zumal Syron's Name in andern Stellen lateinischer Handschriften in *Scyron* und *Siron* corrumpirt ist. Syron war ein eifriger Anhänger des Epikur (Cic. Acad. II, 33, 106, wo noch die falsche Lesart steht, vgl. Goerenz zu de Fin. p. 296) und Freund des Cicero (ad Div. VI, 11), der ihn wie den Philodemus als einen recht wackern und gelehrten Mann achten mochte (de Fin. II, 35, 119). Später finden wir ihn noch als Virgil's Lehrer in der Epikureischen Philosophie, nach des Dichters eigener Aussage in den Katalekten VII, 8 s. X. vgl. Serv. ad Ecl. VI, 13. ad Aen. VI, 264. Maji Intr. ad Ecl. VI, 10. Zu jung ist er durchaus nicht für unsere Stelle. Jetzt kann auch der ächte Apollodorus heraustreten mit dem charakteristischen Beinamen Κηποτύραννος, der seinem Meister eben so sehr durch Vielschreiberei (Diog. lässt ihn über 400 Bücher schreiben) ähnlich zu werden, als ihn durch eine Biographie zu ehren wusste [2]); dazu kennen wir ihn als den wirklichen

---

1) Darnach Lact. de fal. s. III, 40. Minuc. Fel. Octav. c. 38. Dass dieser Zenon gleich wie Phädrus einige Zeit auch in Rom gelebt, möchten wir aus Epiphan. adv. Haer. I p. 12 B. schliessen, der freilich von dem Cittier Zenon aussagt: ἐν Ῥώμῃ βεβιωκέναι χρόνον, ὕστερον δὲ ἐν Ἀθήναις etc., den Epikureer mit dem Stoiker aber um so eher vermischen konnte, als er doch gleich darauf nach der Aussage seiner Vorgänger zwei Zenone (den Eleaten und den Stoiker) zu unterscheiden genöthigt wird.

2) Vielleicht hatte sie Cic. de N. D. I, 26, 72. 73 vor sich, wo er einem Griechischen Biographen des Epikur zu folgen scheint.

Lehrer unsers Sidoniers Zenon (s. Diog. L. X, 2 u. 25). Schimpfte dieser Zenon, den Tullius obendrein von Athen her als einen sehr heftigen Alten (*senex acriculus* Tusc. D. III, 17, 38) kannte, aber doch schätzte (s. ad Att. V, 10 u. 11, wo noch der falsche Name gelesen wird), seinen eigenen Lehrer Apollodorus und Zunftgenossen Syron, so verläugnete er zwar nicht, dass er zu Epikur's Fahne geschworen, allein zum Führer des Cicero, der in seiner ganzen Zusammenstellung der Griechischen Philosophen jede Persönlichkeit vermeidet, machte er sich untauglich. Um so passender erscheint hier Phädrus mit der an ihm gerühmten Feinheit und Artigkeit, dessen Zorn Cicero nur dann erfahren musste, wenn er sich zu heftig gegen die Epikureische Lehre ausgesprochen hatte (*Nam Phaedro nihil elegantius, nihil humanius; sed stomachabatur senex, si quid asperius dixeram* de N. D. 1, 33, 93). Gleichwohl wird man die indirecte Beziehung dieses Ausspruchs unbeachtet lassen müssen, wenn man nicht das nähere Verhältniss des Römers zu dem Epikureer kennt. Cicero ist mit ihm zwei Mal in persönliche Verbindung getreten, zuerst vor seinem zwanzigsten Jahre, ehe er durch Philon in die Akademische Lehre eingeführt wurde; Phädrus muss damals in Rom gewesen sein und Cicero in dem ersten jugendlichen Eifer für die Kenntniss des Epikureismus sich ihm angeschlossen haben. Dieser schreibt selbst an den Memmius: *et jam a Phaedro, qui nobis, cum pueri essemus, antequam Philonem cognovimus, valde ut philosophus, postea tamen ut vir bonus et suavis et officiosus probabatur, traditus mihique commendatus est* (nämlich Patron, Nachfolger des Phädrus), ad Div. XIII, 1. Nachher eben während des sechsmonatlichen Aufenthaltes in Athen (674 u. c.) trafen beide wieder zusammen. Phädrus und Zenon mussten jetzt schon im hohen Alter stehen, da sie Cicero als *senes* bezeichnet (de N. D. l. l. Tusc. D. l. l.). Phädrus hatte das Lehramt in der Schule, welches er, wie Plegon's Olympiaden berichteten, bis Ol. 177, 3 oder 684 u. c. (70 a. Chr.) führte (nach Photius Bibl. Cod. 97. p. 84, a 17 Bekk.). Pomponius Atticus, der sich mit seinem Freunde gemeinschaftlich übte, sollte seiner Seits den Phädrus lieb gewonnen haben; ihm mochte er zunächst die Richtung seines Geistes verdanken (s. de Fin. I, 5, 16. V, 1, 3. ad Div. l. l. de Legb. I, 20, 53). Cicero nennt ihn sonst noch einen be-

rühmten Philosophen (Philippic. V. 5, 13) und will offenbar vorzugsweise auf diesen übertragen, was er de Fin. II, 25, 81 dem Charakter der Griechischen Epikureer seiner Zeit nachrühmt; s. I, 20, 65. vgl. damit die obigen Worte an den Memmius. Jene *elegantia* und *humanitas* findet nun allerdings in dem mündlichen Vortrage ihre unmittelbare Anknüpfung, legt man aber die Weise des Dialogs bei Seite, wornach das gesprochene Wort immer stärker zu begünstigen ist, so wird man für Cicero als philosophischen Schriftsteller eine besondere Beziehung zu einer Schrift des Phädrus fast unerlässlich halten, die, liesse sie sich noch ermitteln, des Verfassers mildere Gesinnung bei der Darstellung und Beurtheilung fremder Lehrmeinungen zur Schau getragen haben müsste. Wie erwünscht kommt uns gerade aus der Zeit, wo Cicero mit Ausarbeitung der Tusculanischen Unterhaltungen noch eifrigst beschäftigt (*valde in scribendo haereo*, ad Attic. XIII, 39; *equidem in libris haereo* ib. XIII, 40)[1]), schon an die darnach folgenden Bücher *de Natura Deorum* denken mochte, die an seinen Atticus recht eilig gerichtete Bitte: *Libros mihi, de quibus ad te antea scripsi, velim mittas, et maxime Φαίδρου περισσῶν et Ἑλλάδος*, ad Att. XIII, 39. Doch wie die Griechische Aufschrift jetzt lautet, könnte uns die Freude verbittert werden; zum Glück haben wir aber nur unsere Ausgaben anzuklagen, dass sie noch das Sinnlose dem längst bekannten Wahren vorgezogen. Denn sollten wir, da sich Cicero vorher von Dicäarch's beliebten Schriften ausser denen περὶ ψυχῆς und der καταβασις für seine *Tusculanae Disp.* (Tusc. I, 10, 21. c. 22, 51) auch jenen τριπολιτικός und einen Brief an den Aristoxenus (ad Att. XIII, 32, s. 31), jetzt aber wohl den βίος Ἑλλάδος ausbat, gleichfalls ein Werk desselben Peripatetikers über Platon's Phädrus aussinnen, worin der befangene Mann, etwa wie der sonst treffliche Dionysius, sein Urtheil über den φορτικὸς τρόπος der Platonischen Schreibart (Diog. L. III, 38) geltend gemacht hatte, so würden wir mindestens ein περὶ Φαίδρ. περ. verlangt haben, ohne weiter fragen zu dürfen, zu welchem Zwecke der literärisch thätige

1) Die bestimmtere Zurückführung dieser Worte auf die Tusc. Disp. giebt selbst die in den Briefen an den Atticus enthaltene und zunächst durch de Divin. II, 1 bestätigte Reihenfolge der philosophischen Schriften an die Hand.

Römer derartige Studien vorgenommen hätte. Indess schon Victorius und Manutius haben uns aus Handschriften die Lesart *Φαίδρου περὶ θεῶν* gegeben, so dass es sich bloss fragt, ob auch die beiden folgenden Worte dazu gehören, oder für sich bestehen können. Ist das Wort *Ἑλλάδος* nicht durchgängig beglaubigt, so haben wir zu bedenken, dass namentlich in den Briefen an den Atticus die Griechischen Stellen schrecklich entstellt sind; gegen den Vorschlag von Petersen (Phaedri frag. p. 11), welcher *Παλλάδος* vermuthet, ist in paläographischer Hinsicht nichts zu erinnern, allein gegen die gemachte Zusammenstellung *περὶ θεῶν καὶ Παλλάδος* müssen wir uns entschieden auflehnen. Denn erstlich gehört jene Verknüpfung mit *et* zu Cicero's Briefstyl, wie die Wendung *Dicaearchi περὶ ψυχῆς utrosque velim mittas et καταβάσεως* ad Att. XIII, 32 zeigt, wodurch zwei verschiedene Schriften ausgezeichnet werden; sodann ist eine Schrift über die Pallas, sollte sie auch als ein Theil des Werkes *περὶ θεῶν* gedacht werden, keinem Epikureer nach dem Charakter seiner Lehre zuzumuthen; sie dürfte höchstens eine Polemik gegen die Stoische Theologie gebildet haben, die jedoch, wie wir sehen werden, für das Ganze zu unwesentlich war, als dass sie Cicero selbst bei der nachlässigsten Anführung in dem Titel herausgehoben hätte. So müssen wir zu dem Dicäarch zurückkehren und uns das Sachverhältniss so erklären: Cicero hatte seinem Freunde die Besorgung der oben genannten Schriften des Aristotelikers aufgegeben, von diesen aber erst die über die Seele erhalten, die *κατάβασις* dagegen erwartet (ad Att. XIII, 33); die politischen bringt er sicher wieder in Erinnerung (vorausgesetzt, dass uns kein Brief in der Reihe fehlt), schliesst indess besonders den *βίος Ἑλλάδος* mit ein, ohne den Namen des dem Atticus bekannten Verfassers in dem eiligst abgefassten Briefchen beizufügen.

Phädrus Schrift über die Götter musste dem Römer noch aus früherer Lectüre bekannt sein; welchen Gebrauch er von ihr in seinem Werke gemacht, würden wir nicht weiter zu entziffern vermögen, wenn uns nicht ein günstiges Geschick bedacht hätte. Im Jahre 1806 gab Herr von Murr in dem Vorbericht zu seiner Übersetzung des Philodem von der Musik S. 22 die Nachricht (datirt v. 2. Oct. 1805), dass unter den am 3. Nov. 1753 entdeckten Herculanischen Papyrusrollen auch eine Abhand-

lung unter dem Titel *ΦΑΙΔΡΟΥ ΠΕΡΙ ΦΥϹΕΩϹ ΘΕΩΝ* enthalten sei, die zum Druck bereit liege; er fügte hinzu: Phädrus war ein Freund des Cicero, welcher vieles daraus in seinen Büchern de Natura Deorum übersetzte. Murr gelangte durch seine Correspondenz mit den Neapolitanischen Gelehrten zu den dort gegebenen Mittheilungen über den Inhalt einiger Rollen; nur auf diesem Wege kann er obige Nachricht erhalten haben; sie schrieb ihm irgend ein Freund, der selbst bloss vom Hörensagen darum wusste. Denn den Phädrus kennen weder die Neapolitanischen noch Englischen Berichterstatter und Herausgeber der Herculanensia; sein Name muss in Folge jener Worte in Cicero's Briefe ergänzt sein; dazu ist die Aufschrift des Werkes, wie die gleichnamige von Cornutus Traktate, keine Griechische, sondern offenbar eine wörtliche Übertragung eines Lateinischen Titels, ich glaube von Cicero's Büchern, in denen man Spuren von Übersetzung gewahrt hatte. Durch die bekannten Streitigkeiten jener Männer verzögert, erschien erst im Jahre 1810 von England aus ein Abdruck der entdeckten Schrift (Herculanensia or archeological and philological dissertations, containing a Manuscript found among the ruins of Herculanum von W. Drummond und Rob. Walpole) nebst einer nicht selten ungriechischen Restauration angeblich von den Neapolitanern; wiederholt, aber unter dem bestimmten Namen ihres Verfassers, und von neuem restaurirt und erklärt von Chr. Petersen in Hamburg 1833 [1]).

---

1) Es ist auffallend, dass Blomfield (ad Aesch. Agam. p. 209) und Meier (in s. Abhandlung über Diagoras in Ersch's u. Grub. Encycl. u. d. A.) jenes Fragment unbedingt dem Philodemus zusprechen, wozu doch nur der äussere Umstand veranlasst haben kann, dass eine grosse Anzahl der in der Herculanischen Villa entdeckten Schriften diesen Epikureer zum Verfasser hat. Die Neapolitanischen und Englischen Gelehrten kündigen uns dagegen eine Schrift des Philodemus *περὶ θείων* (de religione? Neapolit.) an, deren Titel wir nicht für richtig halten können, weil er den Griechischen Philosophen nicht geläufig war. Wir vermuthen *περὶ θεῶν* und bringen den Fehler bloss auf Rechnung der alten Abschreiber, wovon uns ganz analoge Fälle aus den Papyrusrollen vorliegen. Sicherlich haben wir aus dieser Schrift noch wesentliche Aufklärungen über die Epikureische Theologie zu erwarten; Epikur's *Χαιρέδημος ἢ περὶ θεῶν*, der *Ἡγησιάναξ ἢ περὶ ὁσιότητος* (Diog. L. X, 27. Cic. de N. D. I, 41) und die *κύριαι δόξαι* waren zweifelsohne berücksichtigt; vielleicht war auch wohl, wie in Phädrus Abhandlung, der älteren Philosophen gedacht, die in

Was uns von diesem Herculanischen Fund erhalten worden, ist nur ein Bruchstück auf 12 Columnen, von denen die grössere Hälfte unleserliche Stellen hat, die nicht mehr richtig zu ergänzen und zu verstehen wären, wenn uns nicht, abgesehen von einzelnen durch die geretteten Buchstaben und Worte gegebenen Anleitungen, zunächst Cicero's Bücher de N. D. vorlägen. Nur diese enthalten auch die nöthigen Andeutungen von dem, was ursprünglich zu der Griechischen Schrift gehört haben muss, jetzt aber zu Staub geworden ist; und wenn sie selbst erst ihre wahre Aufklärung durch das Fragment finden werden, so müssen wir schon unsern spätern Untersuchungen vorgreifen, um den Satz ohne den vollgültigen Beweis aufzustellen, dass Cicero diese Griechische Quelle, eben die von Atticus erbetene Schrift des Phädrus über die Götter, seiner ganzen Darstellung der frühern Denker zum Grunde gelegt hat. Hält man den Gedanken der Urkunde (Col. XI, l. 24 seqq.) fest, dass nach den Lehrmeinungen der Philosophen von den Göttern Niemand von der *ἀδικία* abgehalten, wohl aber nach Einigen dazu angetrieben werde, und sieht man auf den Schluss, wo die Rede auf Epikur's *εὐσέβεια* als Hauptaufgabe des Ganzen hingelenkt wird, so scheint Phädrus den physiologisch aufgefassten Satz: *ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων* (*κυρ. δόξ.* XVII. bei Diog. L. X, 144), ähnlich wie Kolotes das allgemein gestellte Thema: *ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἐστιν* (Plut. adv. Col. c. 1. Non posse s. v. sec. Ep. c. 1), im Interesse seiner Schule behandelt zu haben. Er deutet uns seine historisch philosophische Darstellung an, wenn er auf die vor den Stoikern abgehandelten Denker (*κατα παντας τους προ αυτων εκκειμενους* l. 25–27) zurückweist, und als Resultat seiner Kritik zuletzt zu bedenken giebt, dass diese bald den Göttern Bewegung und Empfindung entzogen, bald es unbekannt gelassen, wer die Götter oder wie sie beschaffen seien, bald ausdrücklich erklärt, dass sie nicht seien, bald sie offenbar aufgehoben, dann auch wieder einen unversöhnlichen Krieg *μετα φιλαχιας* (schr. *φιλαρχιας*) unter sie eingeführt hätten [1]). Das

---

Philodemus *σύνταξις τῶν φιλοσόφων* (Diog. L. X, 3) ihre Stelle gefunden hatten.

1) Auf welche Denker diese Urtheile zurückzuführen sind, kann sich erst später nachweisen lassen.

Erhaltene gehört dem letzten Theile dieser Darstellung an, der die Ansichten der Stoischen Schule nach den Schriften ihrer Anhänger in Auszügen gab und demnächst zeigte, dass sie weder mit sich selbst noch mit dem allgemeinen religiösen Glauben übereinstimmten, am wenigsten aber den Epikureischen Forderungen genügten. Chrysippus und Diogenes von Babylon treten als die zu unterst gestellten noch vollständig auf, während die vorausliegenden 12 Zeilen auf Persäus Denkart sich beziehen. Allein aus der angehängten Beurtheilung (Col. VII, l. 8 seqq.) lässt sich mit Sicherheit erkennen, dass noch mehrere Zenoneer aufgeführt waren, überhaupt dass sich der Begriff der Schule vorwaltend geltend gemacht hatte. Dadurch erhalten wir für die Behandlungsart der vorsokratischen Zeit insofern eine höchst wichtige Andeutung, als wir zu der Einsicht gelangen, nach welchen Quellen der Epikureer die Denker darzustellen genöthigt war, deren Schriften ihm nicht vorlagen.

Gehen wir mit diesen später zu entwickelnden Sätzen zu Cicero über, so klärt es sich völlig auf, warum er gerade mit dem Babylonier Diogenes seine Geschichte endigte und nicht auch einen Panätius und Posidonius einreihete, die doch für die Römer eine noch grössere Bedeutung gewonnen hatten; ja wir können jetzt sein oben getadeltes Verfahren, eine mit dem Ganzen in keine wesentliche Verbindung gebrachte Darstellung aufzunehmen und einem Epikureer in den Mund zu legen, durchschauen und darauf im vollen Masse anwenden, was er von seinen philosophischen Schriften urtheilt: *ἀπόγραφα sunt*; *minore labore fiunt: verba tantum affero, quibus abundo* (ad Att. XII, 52). Wenn er uns bei Platon, Xenophon, Antisthenes, Aristoteles, Xenokrates, Heraklides P., Zenon, Kleanthes, Chrysippus und Diogenes ausdrücklich auf ihre Schriften verweist, so dürfen wir nimmermehr glauben, er selbst entnehme unmittelbar aus ihnen, was er uns in seiner Übersetzung bietet; er folgt einzig vermöge seines raschen Arbeitens der ihm vorliegenden Zusammenstellung des Phädrus und wird dadurch nur zu oft verleitet, Sätzen, die allein in ihrer organischen Stelle und ursprünglichen Verknüpfung die wahre Auffassung zulassen, einen falschen Sinn unterzulegen [1]). Was er sich sonst als sein Eigenthum zueignet,

1) Gedrängtere Darstellungen und Auszüge der Art, wie sie dem Cicero hier von dem Epikureer dargereicht wurden, haben seine Latei-

die Anordnung, den Glanz seiner Sprache und das Urtheil (de Fin. I, 2, 6. ad Att. XIII, 19 fin.), ist hier eben so sehr zu modificiren, als was er gegen den Vorwurf einer wörtlichen Übersetzung zu bemerken sich genöthigt sieht (de Fin. l. l. u. c. 3, 7. de Off. I, 2, 6. II, 17, 60); denn diese Aussprüche haben grössten Theils eine allgemeinere Beziehung und treten in ihrer Bedeutung zurück, wo der Werth des Griechischen Vorbildes seinen Gebrauch bedingt. Nur Zweierlei müssen wir hier als leitende Norm aufstellen: in der jedesmaligen Beurtheilung der Griechischen Lehren ist Cicero im Allgemeinen selbständig; sie ist aber nicht **seine** Ansicht, sondern er modelt sie ganz nach der einseitigen und ärmlichen Epikureischen Theologie, die vorzugsweise den Anthropomorphismus, die Seeligkeit und Ewigkeit ihrer Götter, zu deren Erkenntniss sie die *πρόληψις* aufbietet, als durchgreifende Kriterien handhabt. Gebundener erscheint er, wie natürlich, als Lateinischer Übersetzer der Griechischen Lehrmeinungen, und nur dann versucht er die Fesseln abzuwerfen, wenn er, freilich meistens zu seinem eigenen Nachtheile, durch eine freiere Übertragung (*explicare*, vgl. ad Att. XV, 13. de Inv. II, 2) der Unverständlichkeit des Griechischen Ausdrucks und Gedankens ausweichen kann. In dieser Stellung ist er durchaus für Alles verantwortlich, was er uns als Philosophem giebt, und hier gilt es, ihn bis auf das Äusserste zu

---

nischen Bearbeitungen stets fördern müssen. Mit Rücksicht auf seine vier Akademischen Bücher gesteht er selbst: *In iis, quae erant contra ἀκαταληψίαν* ***praeclare collecta*** *ab Antiocho, Varroni dedi — sunt enim vehementer πιθανὰ Antiochia: quae* ***diligenter*** *a me* ***expressa****, acumen habent Antiochi, nitorem orationis nostrum*, ad Att. XIII, 19. Daher erklärt sich die Vorliebe für Epikur's *κύριαι δόξαι* im ersten Buche de Fin. (vgl. II, 7, 20) und im ersten de N. D. (s. oben S. 22). Auch die Worte zu Anfang der Bücher über die Weissagung: *Philosophorum vero exquisita quaedam argumenta, cur esset vera divinatio,* ***collecta sunt*** (I, 3), und was aus dieser Sammlung geflossen, sind darnach zu beurtheilen. Bei der Abfassung des Werkes über die Pflichten wandte sich Tullius an den Athenodorus Calvus, mit der Bitte, ihm einen summarischen Auszug aus Posidonius Schrift *περὶ Καθήκοντος* (der Fortsetzung des Panätius) zu schicken (ad Att. XVI, 11); er erhielt, wie er schreibt, ein *satis bellum ὑπόμνημα* (ad Att. XVI, 14). So muss schon von dieser Seite stark beschränkt werden, was man über Cicero's lange Vorarbeiten anzunehmen sich genöthigt sah, s. Goerenz Intr. ad libr. de Fin. p. XII, dagegen Beier ad libr. de Off. III, 1 p. 190.

verfolgen, um ihm endlich den gebührenden Platz unter den Geschichtschreibern der Griechischen Philosophie anzuweisen. Sucht er jedoch absichtlich durch Anhäufung von scheinbar sich widersprechenden Lehrsätzen, wodurch er die Worte seines Griechischen Gewährsmannes noch stärker zusammenzieht, eine Dunkelheit und Verworrenheit in den Begriffen hervorzurufen, so geschieht diess im Interesse des Dialogs, um im Voraus die Denker vor dem Forum seines Kritikers blosszustellen, aber in Wahrheit um Epikur's Schule lächerlich zu machen.

Durch diese Untersuchungen glauben wir uns in den Stand gesetzt zu haben, die schwierige Bahn mit grösserer Sicherheit zurücklegen zu können, worauf wir den Werth jeder einzelnen Darstellung der philosophischen Sätze ermitteln wollen. Was wir zuletzt, absichtlich recht allgemein, als die Art des Cicero in der Benutzung seines Griechischen Vorbildes hinstellten, wird sich später in der Erforschung des Einzelnen vervollständigen. Wir schreiten sofort zu der Beleuchtung der ersten Darstellung, die uns Cicero in dieser Form giebt:

I.

Cap. 10 §. 25. „*Thales Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret: Si dii possunt esse sine sensu et *motu, cur aquae adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?*"

Trennen wir hier zunächst was sich als die Ansicht des Ionischen Denkers herausstellt und was als die Kritik des Epikureers betrachtet wird, so ergiebt sich, dass zuerst Thales, indem er bei der Bildung der Welt aus einem qualitativ bestimmten Grundstoffe einen Gott bedurfte, Untersuchungen über das Wesen des Göttlichen vorgenommen haben soll. Den Milesier aus dem politisch sittlichen Wirkungskreise seiner Nebenmänner an die Spitze der physiologischen Forschung zu bringen, unternahm Cicero auch Acad. II, 37, 117; die Bestimmtheit seines Verfahrens gründet sich, wie wir gleich nachweisen werden, auf die von den spätern Schriftstellern beibehaltene ursprünglich Aristotelische Auffassung des Thales als Urhebers der Philosophie (Arist. Met. I, 3

p. 10, 20 Br.). Zur Würdigung obiger Worte haben wir zuvörderst die beiden Punkte, welche die Grundvorstellung des Milesischen Physiologen in sich begreifen, nach den Andeutungen der ältesten Quelle, deren Lauterkeit zu verdächtigen schwerlich Jemand ernsten Sinnes unternehmen wird, kurz sicherzustellen. Wir bemerken darnach, dass Thales durch den Hauptsatz, das Wasser sey der Grundstoff der Welt (Arist. Met. l. l.), den kosmogonischen Vorstellungen der Homerischen und wahrscheinlich auch der Orphischen Poesie sich anlehnte [1]), aber das mythische Element abstreifend als philosophischer Denker auftrat, indem er sich der Gründe von dem Ursprung der Dinge aus dem Wasser bewusst wurde. Fügte er dazu bei, dass die Erde auf dem Wasser schwimme (Arist. Met. l. l. de Caelo II, 13. Seneca N. Q. III, 13. VI, 6), so nahm er als Ionier offenbar die im Ionischen Cultus des Poseidon liegenden Ideen

1) Aristoteles erwähnt hier nach Einigen, ich vermuthe Sophisten, die Thales Weltanschauung an ältere kosmogonische Annahmen anzuknüpfen bestrebt sein konnten, zunächst den mythischen Satz vom Okeanos und der Thetys als Urhebern der Erzeugung und nennt als Repräsentanten desselben *τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας*. Letztere muss mit Bezug auf diese Worte der Aristotelischen Metaphysik auch Theophrast bei Simpl. ad Phys. fol. 6 A unter denen, die dem Thales vorangegangen sein sollen, verstanden haben. Dass dabei vorzugsweise an Homer zurückzudenken sei (Il. XIV, 201. 246. 302. XXI, 195), gab schon Eudemus (bei Damasc. de princ. p. 382) bestimmt an die Hand (vgl. Chalcid. in Tim. p. 378 Meurs.). Aristoteles nahm aber jedenfalls zugleich auf die in Platon's Kratylus (p. 402 B) erhaltenen Verse Rücksicht (vergl. auch O. Müller's Prolegom. S. 386), und schloss so die Orphiker, welche schon Philolaus als *παλαιοὺς θεολόγους* bezeichnet hatte (Clem. Strom. III p. 433 A. Theodoret. Gr. Aff. Cur. V p. 821 Sch.), mit ein, ohne indess dadurch die Vorstellung als Homerisch aufgeben zu müssen. Führt übrigens Platon dort wie im Theaet. p. 152 E. 160 D. auf jene mythisch theologische Annahme den Satz des beständigen Fliessens aller Dinge zurück, so geschieht diess nach einer mimischen Darstellung der enthusiastischen Heraklitier; ironisch zeichnet er diese als Homereer (Theaet. p. 179 E), insofern sie mit Homer nach jenen Versen der Ilias, auf welche sie sich selbst berufen mochten, um ihrer Lehre ein recht hohes Ansehn zu geben, eine gleiche Grundanschauung verfolgten; ja noch älter als Homer schätzt er daselbst ihre Weisheit (*καὶ ἔτι παλαιοτέρων*; nachher p. 181 B *παμπαλαίους*), und denkt dann, wie die Stelle im Kratylus zeigt, an den mythischen Orpheus; dabei lässt er aber unzweideutig durchblicken, dass er auf alte theologische Lehre nicht viel giebt p. 180 C seqq.

von dem Meeresgotte auf, der als *ἀσφάλιος* und *γαιήοχος* die auf dem Meere ruhende Erdfläche in ihrer Lage festhält. Sollen wir uns nun nach den Gründen, womit Aristoteles dem Thaletischen Satze vom Standpunkte einer ganz natürlichen Anschauung zu Hülfe kommt [1]), die Welt als eine Entwickelung aus dem Wasser denken, die in ihrer organischen Gestaltung durch die Nahrung des Feuchten fortlebt und sich erhält, so werden wir dadurch zugleich auf die ächt antike Forderung hingewiesen, das Princip nicht als eine todte Materie sondern als einen lebendigen Grundstoff, und die Welt als eine lebendige Entwickelung aus ihm anzusehen. Auf dieses allgemeine Leben werden wir bestimmter hingeführt, wenn Thales betete, Alles sei von Göttern erfüllt (Arist. de An. I, 5; vgl. Stob. I

---

1) Wir müssen uns durchaus gegen BRANDIS Auffassung erklären, nach welcher die Begründung der Thaletischen Annahme bei Aristoteles auf Überlieferung sich stützen soll (Handb. d. Gesch. d. Gr. R. Phil. I S. 111). Die Wendung *λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν*, wie die de An. I, 5 *ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη*, weist zunächst darauf hin, was schon die Commentatoren angaben, dass Thales nichts Schriftliches aufgezeichnet habe, sie enthält aber zugleich für Aristoteles die Andeutung, dass die Auslegung des überkommenen Satzes im Geiste des Philosophen gemacht sei. Letzteres gilt hier für die Beweisführung, die Aristoteles und der ihn auslegende Simplicius aus eignen Mitteln nach dem Grundsatz geben, dass Thales *ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν* auf seinen Satz gekommen sei, s. Simpl. ad Phys. fol. 6 A. In Aristoteles Darstellungen stellt sich der beachtenswerthe Punkt heraus, dass er einzelnen Lehren theils vom Standpunkte ihrer Entwickelung in dem organischen Zusammenhange des gesammten Denkens, theils nach der Consequenz der Denker selbst und dem hervorspringenden Wesen ihrer Principien Hülfe angedeihen lässt, so beim Empedokles Met. I, 4 p. 13, 24 —; beim Anaxagoras Met. I, 7 p. 25, 15 —; s. die Stellung der Pythagoreer Met. I, 5 p. 16, 20 seqq. Baut übrigens BRANDIS auf die Übereinstimmung, mit der Aristoteles und Theophrast (bei Simpl. a. a. O.), beide unabhängig von einander, über die Thaletische Beweisführung berichteten, die Annahme, dass man nach zuverlässigen Nachrichten davon gewusst, so entgegnen wir, dass, wie die Vergleichung lehrt, vielmehr Simplicius und zwar auf den Grund der Aristotelischen Worte berichtet; das *συνεκτικόν*, welches er hinzufügt, kündigt sich selbst schon als eine sehr junge Zuthat an. Dass sich der Commentator bald darauf auf Theophrast beruft (was BRANDIS S. 114 m festhielt), beschränkt sich hier (wie auch nachher) auf einen einzelnen Punkt, auf das Verhältniss des Thales als ersten Physiologen zu den ältern Dichtern, wobei sich der Peripatetiker offenbar der Darstellung seines Lehrers in der Metaphysik anschloss.

p. 56. Diog. L. I, 27, aus ihm Schol. in Plat. de Rep. p. 420 Bekk.; Platon macht davon Anwendung de Legb. X p. 899 B), und der Stein habe eine Seele, weil er das Eisen bewegt (Arist. de An. I, 2. vgl. Diog. L. I, 24. Schol. in Plat. l. l.); wornach uns Aristoteles zu bedenken giebt, dass der Ionier die Seele dem All eingemischt sein lasse, die er für etwas Bewegendes anzunehmen scheine. Die dadurch gesetzte allgemeine Beseelung zeugt von dem Leben des Urstoffs, dessen Äusserungen nur als Lebensentwickelungen erscheinen. Halten wir die Seele als dynamisches Princip nach der die älteste speculative Naturbetrachtung durchdringenden Ansicht für eine Kraft, in der noch die ungeschiedenen Thätigkeiten des Erkennenden und Bewegenden aufgehen (Aristot. de An. l. l.), aus welcher Einheit aber die gleichfalls noch ungesonderten Vermögen des Denkens und Empfindens (de An. III, 3) erst im Fortschritt der Betrachtung heraustreten, so gewinnen wir die bewegende Seele als die lebendig bildende Kraft des Ganzen, die, insofern sie dem All eingemischt ist, nicht äusserlich stehend und einwirkend sondern mit dem Urstoff Eins die Dinge zur Entwickelung bringt. Bewegung zeigt sich darnach als Ausdruck der physisch wirksamen Kraftthätigkeit; wenn Aristoteles sie nicht zur Selbständigkeit eines Princips erhebt, vielmehr nur materielle Ursachen den ältern Ioniern leiht, so giebt er eben dadurch zu verstehen, dass diesen Kraft und Materie von dem einen Grundstoffe unzertrennlich sind, und läugnet dadurch eben so wenig, dass Thales der wirkenden Ursache nachgeforscht habe, als er sich widerspricht, wenn er erst von Spätern das Bedürfniss derselben zur Erklärung der Natur einsehen lässt, da er seinen vier Grundursachen zu Liebe die Einheit und Mehrheit der Principien nachweist und jedes nur in seiner Art auffasst, ob es als materielle oder bewegende oder formende oder als Zweck-Ursache heraustritt [1]).

Soll sich nun Thales über Gott ausgesprochen haben, so müssen wir uns an jene dem Wasser inwohnende bewegende Kraft halten, die freilich physisch dargestellt, weil sie nur physisch wirkt, die erste Ahnung eines Göttlichen, das unbewusste Bestreben, die Idee eines höchsten Wesens zu fixiren,

1) Diese Bemerkung mussten wir wegen Tennemann machen. Gesch. d. Phil. I. S. 59 Wendt.

an sich trägt. Passend bezeichnet sie daher Stobäus als eine δύναμις θεία κινητική, die das elementarische Flüssige durchdringe (Ecl. I p. 56). Wozu leitet uns aber Cicero an? Nachdem er früher (de Legb. II, 11, 26) den Thaletischen Ausspruch, πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, dem physiologischen Mittelpunkte entriss, als ob die Menschen durch diesen Glauben frömmer und reiner würden [1]), lässt er jetzt einen Thaletischen Gott auftreten, der als die Vernunft aus dem Wasser Alles bilde [2]). Dagegen müssen wir uns in dreierlei Hinsicht erklären. Denn den reinen Begriff der Persönlichkeit Gottes zu denken, darf weder dem Thales noch der ganzen ältern Zeit der Speculation zugeschrieben werden, so lange die Welt auf die Einheit des Grundstoffs zurückgeführt wird und Kraft und Materie in ihm aufgehen. Ist der Geist der Denker erst vorbereitet durch eine entwickeltere Forschung und gestärkt durch ein grösseres Bewusstsein der Seelenkräfte, um auf die nähere Begründung des Einen Wesens hinzuarbeiten und es loszumachen von dem körperlichen Stoffe, dann gelingt es ihm auch allmälig, sich zur individuellen persönlichen Gestaltung desselben zu erheben. Das organisch Bewegende kann nur unter der allgemeinen und unbestimmten Form eines θεῖον gefasst werden. Clemens (Strom. V p. 594 D seqq. Sylb.) stellte deshalb die dem Thales vorgelegte Frage vorsichtig genug: τί ἐστι τὸ θεῖον; τὸ μήτε ἀρχὴν, ἔφη, μήτε τέλος ἔχον, während Andere hier den θεὸς zum Ältesten der Dinge machen, weil er ungeworden sei (Plut. Sept. S. Conv. c. 9. Diog. L. I, 35. Stobäus I p. 54). Jenen vermeintlichen Gott aber als Vernunft anzuerkennen, darf uns am wenigsten beikommen, wenn sich der oben aufgestellte antike Begriff der Seele, so wie er es muss, irgend noch aufrecht halten soll. Indess weltbildend in der Weise, dass Geist und Stoff getrennnt her-

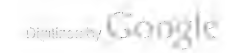
1) *Homines existimare oportere, omnia, quae cernerent, deorum esse plena; fore enim omnes castiores, veluti quum in fanis essent maxime religiosis.* Aehnlich verkennt er die physiologische Bedeutung der beiden bewegenden Kräfte, der Freundschaft und Feindschaft, bei Empedokles, s. de Amic. c. 7.

2) Die Auszüge bei Minucius Felix Octav. c. 19 p. 25 C seqq. und Lactant. Div. Inst. I, 5, die keine besondere Auctorität bilden, werden wir nur dann berücksichtigen, wenn sich etwas Erspriessliches besonders für Kritik daraus gewinnen lässt.

austreten, sollte die Vernunft bei Cicero eigentlich nicht erscheinen, da er sie mit dem Wasser in Verbindung setzt; allein wer das Göttliche zu Gott macht und die lebendige Einheit des Materiellen und der bewegenden Kraft für die Weltentwickelung nicht zu begreifen weiss, muss nothwendig das Persönliche von der Materie sondern. In dieser zweideutigen Lage befand sich Cicero: nicht etwa stempelte er die Vernunft zum Gott der Welt; er verfiel vielmehr in den Fehler, Gott zwar an die Materie zu knüpfen, aber ihn doch darüber zu stellen. Dabei hat er nicht gefolgert, wie Brandis (Handb. d. Gesch. d. Gr. R. Ph. I. S. 118 folg.) behauptet, sondern eine ihm vorliegende Griechische Wendung durch eine freie Übertragung missdeutet. Achten wir nämlich auf seine Worte: *Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum*, so kommen wir unerwartet auf die Griechische Form zurück: *Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο εἶναι τὸ ὕδωρ*, wie die spätern Excerpte bei Plut. de Plac. I, 3 (Euseb. Pr. Ev. XIV, 14) und Stob. Ecl. I p. 290 den Thaletischen Satz liefern. Fährt er dann fort, *deum autem eam mentem*, so erhalten wir wieder eine Übersetzung von *θεὸν δὲ τὸν νοῦν*, oder wie dieselben Compilatoren nach Einer Quelle schreiben, *νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν*. Denn Stobäus (I p. 54 seqq.), der anerkannt seinen Gewährsmann am vollständigsten excerpirt, setzt den Artikel an jene Stelle; der falsche Galenus (de hist. phil. c. 8) befolgt dasselbe; die Plutarchische Schrift (de Plac. ph. I, 7), die wiederum Eusebius (Pr. Ev. XIV, 16 p. 754 C Vig.) ausschreibt [1]), lässt ihn nach dem Charakter ihrer Compilation ganz weg und berichtet: *Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου θεόν*, ohne aber dadurch dem Thales den Anaxagorischen Gedanken, dass die Vernunft der Gott der Welt sei, beizulegen, wozu wir eine Umstellung des Artikels nöthig hätten, die nicht ein Mal jene Schriftsteller gut heissen [2]). Wir sind fest überzeugt, dass Cicero den Beisatz *τοῦ κόσμου*

1) Athenagoras Legat. c. 21, der die Plutarchische Schrift, wie die Vergleichung mit I, 8 lehrt, vor sich hat, sagt genauer: *ἀλλὰ θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ἄγει* (*Θαλ.*); ein Beweis, dass diese Darstellung auf eine Grundform zurückgeht.

2) Hiernach, glaube ich, wird Boeckh „über die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon" Studien v. Daub und Creuzer Bd. 3 S. 5 seine Sätze zurücknehmen.



auf den Grund seiner angebildeten Platonischen Ansicht durch *quae ex aqua cuncta fingeret* erklärte, wozu er, was man wohl beachte, aufgefordert wurde, um die Kritik des Epikureers vorzubereiten. Verantwortlich ist er also nur für letztere Auffassung, während er in Rücksicht auf seinen *deus* und *mens* die Griechische Quelle anzuklagen hatte, dass sie ihm unthaletische Begriffe zur Übersetzung gegeben. Verfolgen wir dieses Resultat noch weiter, so ergiebt sich, dass die Quelle, woraus Plutarch — denn an ihn werden wir doch immer denken müssen, wenn auch die jetzige Schrift von den Lehrsätzen der Philosophen höchst wahrscheinlich nur mittelbar von ihm herrührt [1]) — Stobäus und der falsche Galenus, ein Jeder nach seinem Zwecke, die Lehrsätze der frühern Denker schöpften, älter als Cicero ist. Wenn dieser gleich anfangs den Phädrus benutzte, worauf wir bald hinweisen werden, so entsteht für den Epikureer die Frage, aus welchem Schriftsteller seine Excerpte geflossen sind; höher vermögen wir nicht hinaufzusteigen. Die Untersuchung mag jetzt bloss von einer Seite eingeleitet werden. Gehen wir auf die Bezeichnung der göttlichen Kraft als *θεὸς* zurück, wie sie sich hier und nachher geltend macht, und betrachten wir die ganz moderne Darstellung des *θεὸς* als *νοῦς τοῦ κόσμου*, so erklärt sich Sprachgebrauch und Auffassung aus keiner Schule natürlicher als aus der Stoischen, die um so eher ihre zeitgemässern Ansichten in die Darstellungen der ältern Philosophie hineintragen konnte, als sie dieser ihre ganze Physiologie abborgte. So macht sich auch der Ausdruck in dem Thaletischen Satze bei Stobäus (I p. 56), *διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ*, recht bemerklich, den wir später der Stoa zurückgeben müssen. Dabei zeugt das Verfahren, die Aufeinanderfolge der Denker durch das Verhältniss von Lehrer und Schüler zu bestimmen, wie sie sich bei jenen Griechischen Epitomatoren in völliger Übereinstimmung mit Cicero's Anordnung vorfindet, von einem Anhänger einer spätern Schule, die dadurch unabhängig von der durchaus verschiedenen Aristotelischen Behandlungsart erschien, dieser aber insofern sich wieder anschloss, als sie den Thales nicht wie einzelne Alexandriner thaten, zum Vertreter der mythischen Zeit machte, sondern

1) S. Heeren de Fontib. Eclog. Joan. Stob. P. II. Tom. 2 § 10 seqq.

mit ihm als dem Urheber der Philosophie die Reihe beginnen liess [1]. Wie und in welchem Geiste diese fortgesetzt wurde, wollen wir an dem gehörigen Orte in Betracht ziehen.

Jetzt mag nun Vellejus mit seiner Beurtheilung des Thaletischen Satzes auftreten, die allerdings durch die Frage einer möglich gewordenen absoluten Trennung des Geistes und der Materie vorbeugt. Die Versuche der Herausgeber und Anderer, die richtige Beziehung der Worte zu finden, müssen wir für verfehlt erklären, weil Niemand, auch Dawis nicht durchgreifend, von der nöthigen Forderung ausging, dass Cicero, wie nachher immer, so auch hier, zunächst Epikureische Annahmen als Kriterien vorwalten lässt. Die Lesart einiger Handschriften *sic* für *si* zu Anfange muss zurücktreten, weil sonst der Satz auf eine Art gebrochen werden müsste, welche die Lebhaftigkeit der Entgegnung nicht zulässt. Sodann kann sich das *et mente* aller Handschriften gar nicht halten, theils, weil es dem Vorigen widerspricht, theils, weil dadurch das Epikureische verwischt wird, welches erst in dem von Ernesti vermutheten *et motu* sich ankündigt. Wie nämlich nachher die Empfindung und Bewegung der Epikureischen Götter der unendlichen Vernunft des Anaxagoras entgegengehalten wird, so hier dem Thaletischen Geiste in der Weise, dass, wenn Gott ein Geist sein soll, er weder Empfindung noch Bewegung d. h. keinen Körper haben kann, wodurch die Götter um den ganzen Genuss ihrer ewigen Glückseeligkeit kommen müssen. Dass Cicero hier beide Begriffe im Interesse der menschengestaltigen Götter des Epikur aufbot, lässt sich noch aus einer entfernten Andeutung in dem Herkulanischen Bruchstücke ersehen. Phädrus zeigt ganz kurz am Ende seiner historisch philosophischen Darstellung, wie sich die Götter der früher von ihm behandelten Philosophen ausnehmen; zuoberst stellt er *τους ουδ' επικειν ναι[επικινηθηναι] δυναμενου[ς] η τους εναργω[ς] αναισθητους* nämlich *θεους* [2]) (Col. XI. l. 30 — 33); da-

1) Darum werden auch Plutarch und Stobäus in der Beweisführung des Thaletischen Satzes von Aristoteles geleitet, nur dass sie die beiden Gründe gleich für ursprüngliche ausgeben und einen dritten bloss durch Auslegung der Aristotelischen Worte (*καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν*) gewinnen.

2) Dieselbe Beziehung haben wir schon oben gemacht; Petersen p. 51, durch die Epikureische Darstellung aus der Römischen Zeit ver-

durch giebt er offenbar zu verstehen, dass hierin das bei den Frühern, wir meinen den Thales und Anaxagoras, vermisste Wesen von Epikur's Göttern liege, was er jedoch an der geeigneten Stelle, da er jetzt nur recapitulirt, ausdrücklich angemerkt und wodurch er dem Cicero wenigstens eine Anleitung zur Widerlegung dargeboten haben muss. Indem nun dieser Zweierlei festhält, wie sich der Thaletische *deus* im Angesichte der Epikureischen Götter ausnimmt, sodann dass der Geist unrichtig behandelt sei, erwidert er: „Können die Götter", wenn Gott ein Geist sein soll, „ohne Empfindung und Bewegung sein", also ein blosser Geist, „warum fügte er diesen dem Wasser bei, wenn der Geist selbst ohne ein körperliches Inwohnen bestehen kann?" Durch die Epikureische Forderung rechtfertigt sich auch der sonst schon sprachrichtige Übergang von der Einheit zur Mehrheit der Götter; für uns ist er indess noch von besonderer Bedeutung, insofern er die Vielheit von Epikur's Göttern da zulässt, wo sich die höhere Idee Eines Wesens regt, und dadurch eine Vermischung von Begriffen einleitet, die sich recht bald offenkundiger ausspricht.

II.

Cicero fährt fort:

Cap. 10 §. 25. „*Anaximandri autem opinio est nativos esse deos, longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos. Sed nos deum, nisi sempiternum, intelligere quî possumus?*"

Wenn wir diesen Fortschritt im Geiste der zum Grunde liegenden Anordnung der älteren Physiologen durch die noch immer passendere aber nach Griechischen Angaben gemachte Bezeichnung der Acad. II, 37, 118 rechtfertigen, Anaximander sei *popularis* und *sodalis* des Thales gewesen (πολίτης καὶ ἑταῖρος bei Simpl. zu de Caelo fol. 151, bei Br. Schol. in Arist. T. 1 p. 514, a 28; s. Plut. bei Euseb. Pr. Ev. I, 8), so muss

---

leitet, wird sicher seine merkwürdige Erklärung jener Worte nicht mehr billigen, nach welcher es die Philosophen seien, die sich von Seiten ihrer Beweise nicht rühren könnten und offenbar thöricht wären! Wer sollte denn vor diesen noch eine Epikureische Furcht (δεδοικως) haben können? Die folgenden Accusative hängen von dem frühern κατα ab.

uns um so auffallender der Sprung von dem weltbildenden und eben ungewordenen Gott des Einen zu den entstandenen Göttern des Andern erscheinen, zumal Beide dasselbe Problem zu lösen unternahmen. Anaximander's ἄπειρον bedurfte, als das dem Vermögen nach die körperlichen Stoffe gegensätzlich in sich enthaltende noch unentwickelte All, um als Basis der Weltbildung zu dienen, zu seiner Entfaltung einer Kraft, die die Gegensätze ausscheidend und zur Erscheinung bringend sich als die lebendige und thätige Seite des Urwesens darstellte, mit welchem sie in aller Ungeschiedenheit von Form und Materie, da das Unendliche selbst schon als solches jeden Gegensatz ausschliesst, absolut Eins bildete. Indem dieser Milesier seinen Grundstoff Alles steuern (πάντα κυβερνᾶν, Arist. Phys. III, 4) liess, lenkte er auf jene verbundene Kraft ein, die er, wie es ihm natürlich war, unter dem Begriffe einer den ewigen Process der Erzeugung bewirkenden Bewegung auffasste (Simpl. ad Phys. fol. 6 A. 9 B. Hermias Irr. c. 4). Diese lebendige, nie alternde (ἀγήρω Orig. Philos. c. 6, vielleicht selbst Anaximandrisch) Einheit haben wir nach seinen eigenen Worten als ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον (Arist. Phys. l. l. vgl. VIII, 1 mit Simpl.), und wie Aristoteles darnach das Princip recht bedeutungsvoll ansieht, als das θεῖον aufzunehmen, doch nimmermehr nach Simplicius fruchtloser Deutelei (ad Phys. fol. 107 B) so, dass Gott über dem Unendlichen stehe, weil Göttlich das sei, was an Gott Theil habe. Was wir schon beim Thales aber eigentlich mehr durch Analogie geleitet als die erste Ahnung einer höhern Idee feststellten, das kündigt sich hier, wo die schriftliche Darstellung den Gedanken reiner durchblicken liess, entschiedener an, doch zunächst bloss als unbestimmter Versuch des speculativen Geistes, der in seiner ringenden Gestalt begriffen sein wollte. Allein warum erschien dieses θεῖον des Urstoffs dem Cicero der Erwähnung nicht würdig genug, so dass er nicht nach seiner Weise dem Anaximander etwa die Wendung, *infinitum* oder *omne quod esset infinitum, deum esse*, unterlegte, und so fortfahrend in der Charakterisirung dieses Gottes den Vellejus gegen jenes *infinitum* in der Art sich auflehnen liess, dass, sollte Gott unendlich, also Epikureisch gefasst, empfindungs- und bewegungslos d. h. ohne Körper sein, er Nichts sei, mithin als körperlos nicht bewegen könne, weil nur das Kör-

perliche wirke auf den Körper? Die Antwort dünkt uns mit Sicherheit auf diese Weise gegeben zu sein: Plutarch (de Plac. 1, 7) und Stobäus (I p. 56) haben in ihrer Quelle nur die vielen Götter des Anaximander verzeichnet gefunden, durchaus in Übereinstimmung mit Cicero's Darstellung, während Plutarch vorher (ib. I, 3) bemerkte, der Philosoph hätte die wirkende Ursache aufgehoben: *ἁμαρτάνει οὖν, τὴν μὲν ὕλην ἀποφαινόμενος, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν. τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστιν· οὐ δύναται δὲ ἡ ὕλη εἶναι ἐν ἐνεργείᾳ, ἂν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται.* Dasselbe wollte Stobäus (I p. 294) ausschreiben und, wie sein Gewährsmann, den Anaximander anklagen, dass er die Natur seines Unendlichen nicht näher bestimmt, ob es Luft, Wasser, Erde oder ein anderer Körper sei. Wie die Griechischen Commentatoren nur durch falsche Beziehung Aristotelischer Angaben das bekannte Mittelding dem Milesier aufgebürdet haben, so mochte sich auch diese Anklage ursprünglich auf ähnliche Missdeutung gründen, die uns in der Darstellung der Principien Metaph. I, 3 angelegt zu sein scheint. Anaximander's *ἀρχὴ* konnte hier keine Stelle erhalten, weil sie, obwohl ihrer wesenhaften Bedeutung nach ein materieller Grundstoff, doch nicht als solcher den in der Erfahrung gegebenen einfachen Körpern analog, vielmehr als eine unendliche, unbegrenzte Eigenschaft einer zu benennenden Materie (Phys. III, 5) sich darstellte, wodurch sie nicht etwa völlig verkannt sondern nur unfähig wurde, unter die *ἐν ὕλης εἴδει* aufgeführten Principien der Ionier mit aufgenommen zu werden. Darin fand aber das Verfahren empirischer Schriftsteller seinen Anhaltpunkt [1]), so dass ihnen über der vermeintlichen Unbestimmtheit des Urwesens die Erkenntniss der Göttlichkeit desselben verschlossen bleiben musste.

Lässt uns Cicero dagegen gewordene Götter übrig, die als solche, wie alles aus der ewigen Einheit des Unendlichen Hervorgegangene, dem allgemeinen Weltgesetze anheim fallen und nach der waltenden Gerechtigkeit Strafe für die Lossagung durch den Rückschritt in die ursprüngliche Natur geben müssen (Anaxim. bei Simpl. ad Phys. fol. 6 A), so verweist er uns auf einen bestimmten Punkt in Anaximander's Weltbildungs-

1) Vgl. Simpl. ad Phys. fol. 6 A. Porphyr. bei Simpl. ib. fol. 32 A. Diog. L. II, 1.

process, den wir vorläufig nach Plutarch's Angabe (de Plac. I, 7), die Gestirne seien des Milesier's weltliche Götter, fixiren wollen, ehe wir die unzähligen Welten mit hineinziehen. Die Gestaltung des Alls, welches unter dem Gegensatz der beiden Sphären, des Himmels und der sublunarischen Welt, erscheint, geschieht hier durch eine Sonderung einer Seits von Erde und Wasser, bildlich als Kern, ander Seits von Luft und Feuer, als Rinde, und zwar der Gestalt, dass sich der durch die erste noch jenseits der Wahrnehmung liegende Entfaltung des ἀπείρον entwickelte Gegensatz von Kalt und Warm (Simpl. ad Phys. fol. 32 B), in der zweiten aber für die Wahrnehmung ersten Erzeugung in die elementarischen Körper ausschied, der kalte Kern in Erde und Wasser für den Mittelpunkt, die warme Rinde in Luft und Feuer für den Umkreis, s. Plut. bei Euseb. Pr. Ev. I, 8. Durch die fortgesetzte Sonderung des Warmen und bei dem Übergewicht des Verbrennungsprocesses zerplatzte die umschliessende Rinde; es entstanden die Gestirne als radförmige von Luft zusammengefilzte (πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ) und mit Feuer gefüllte Massen, zu oberst geordnet die Sonne, bei ihr der Mond, und zu unterst die Planeten und der Fixsternhimmel (s. Plut. bei Euseb. l. l. Stob. I p. 510. 522 seqq. 548 seqq. Plut. Plac. II, 15. 20. 25. Origen. Philos. c. 6). Sollen sich nun nach Plutarch (bei Euseb. l. l.) aus dem ἄπειρον die Himmel (οὐρανοί) und überhaupt alle unzähligen Welten, oder genauer nach Simplicius (ad Phys. fol 6 A) die in den Himmeln enthaltenen Welten (κόσμοι) ausgesondert haben, so können wir reiflich geprüft darunter zunächst nur das ganze obere Gebiet verstehen, wo das Warme in der Gleichgültigkeit des Trocknen und Feuchten vorherrscht, und die Gestirne als Körper mit ihren Sphären heraustreten, nicht aber um als gesonderte Welten für sich ein Dasein zu haben, vielmehr, wie die Einheit des Princips und die ewige Bewegung es fordern, um mit der Welt im engern Sinne verbunden Ein System zu bilden, in welchem die Einzeldinge als Theile des Ganzen sich verändern (Diog. L. II, 1), während das Ganze an sich ewig und unzerstörbar ist [1]). Der Ausdruck οὐρανοὶ

1) Darnach ist der auf die verschiedensten Denker angewendete Satz ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ bei Stob. I p. 496 für Anaximander zu bestimmen.

scheint sich mir bei aller Wandelbarkeit seiner Bedeutung noch eher, als der ebenso wandelbare *κόσμοι*, im obigen Sinne dem Anaximandrischen Standpunkte anzuschmiegen, nur darf man ihm nach Weise der Spätern, die hauptsächlich die Sokratische Ausbildung für sich hatten, nicht mehr unterlegen als die ältere Anschauung zuliess [1]).

Insofern nun die Gestirne als Weltkörper betrachtet werden, gilt auch für diese die unendliche Anzahl, die von jenen ausgesagt wird; nehmen wir dabei die *θεοὶ* hinzu, die der Denker, um die volksthümlichen Vorstellungen wo möglich mit seiner Lehre auszusöhnen, darauf versetzt, so ist es ganz gleich, wenn Plutarch (Plac. I, 7. Euseb. Pr. Ev. XIV, 16. vgl. Tertull. adv. Marc. I, 12) berichtet: *Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεοὺς* (*ἀπεφήνατο*), oder Stobäus (I, 56) sagt: *Ἀναξ. ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς*. Mit Letzterm stimmt der falsche Galenus (hist. phil. c. 8) zusammen, nur dass diesem das sinnlose durch Abbreviatur entstandene *νοῦς* für *οὐρανοὺς* geliehen ist, welches Heeren (ad Stob. l. l.) schon längst zu bessern rieth; Cyrillus (contra Jul. I p. 28 D) durfte dafür dem geläufigen Sprachgebrauch der Spätern gemäss *κόσμους* setzen. Ja dass dem Plutarch nicht etwa *τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς* oder dem Stobäus *τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θ.* unterzuschieben sei, dass vielmehr beide Darstellungsweisen diesen Compilatoren vorlagen, giebt uns Cicero selbst an die Hand, und klärt dadurch jene, wie diese ihn selbst auf. Indem er den Anaximander behaupten lässt, *nativos esse deos*, lag ihm bloss für die *θεοὶ γεννητοὶ* ein *γίνεσθαι* oder *γεννᾶσθαι* vor, welches sich bei unsern Griechischen Berichterstattern nach Angabe des *ἄπειρον* sogleich anschliesst, während er die folgenden Worte *longis intervallis orientes occidentesque* aus eignen Mitteln beifügt, um dadurch auf die Gestirne hinzuweisen, die

1) Was Proculus in Tim. p. 83 über *κόσμος* und *οὐρανός* sagt: *τὰ ὀνόματα ταῦτα πολλὴν ἔσχε παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἀμφιβολίαν, τῶν μὲν τὸ ὑπὸ σελήνην μόνον κόσμον καλούντων, τὸ δὲ ὑπὲρ αὐτὴν οὐρανόν, τῶν δὲ τὸν οὐρανὸν μέρος τοῦ κόσμου λεγόντων· καὶ τῶν μὲν ἄχρι σελήνης αὐτὸν ὁριζόντων, τῶν δὲ καὶ τὰ ἄκρα τῆς γενέσεως οὐρανὸν προσκαλούντων* (vgl. Achill. Tat. Is. in Arat. p. 129 C seqq. Philo de Incorr. Mundi p. init. und Themist. Paraphr. in libr. de Caelo, Moyse Alatino interpr. fol. 1), haben wir später bei den gemeinten Denkern nachzuweisen.

nach langen Zwischenräumen auf- und untergehen, bis er zuletzt die Götter auch als die unzähligen [1]) Weltkörper nach einer reinen Übersetzung eines Griechischen Excerptes anerkennt; hätte er diese gleich vorangestellt, so würden sie den Beisatz *long. interv. or. occ.* nicht erhalten haben, den uns, um mit Anaximander's Lehre nicht in Widerspruch zu gerathen, das ganze Alterthum verschweigt. Durch diese auch durch den sprachlichen Ausdruck begünstigte zwiefache Beziehung zu den Gestirnen und Weltkörpern haben wir einem bedeutenden Irrthum vorgebeugt, der bei der Annahme von unzähligen Welten in der Art entstehen würde, dass immer nach langen Zwischenräumen gänzlicher Zerstörung Welten auf Welten folgen sollten. Schleiermacher [2]) scheint durch Cicero zu dieser möglichen Erklärungsweise veranlasst worden zu seyn, die sich ganz natürlich bei der Unendlichkeit des Princips und der ewigen Bewegung desselben nicht halten kann und mit Recht abgewiesen ist. Dennoch dünkt uns Cicero's Beisatz gar nicht dem Anaximandrischen Satze angemessen zu seyn, wollten wir auch die Nachricht des Eudemus (bei Simpl. zu de Caelo fol. 115) zu Hülfe nehmen, dass Anaximander zuerst über Grösse und Abstände der Gestirne die Bestimmung gefunden. Denn das Gewordensein der Götter und somit ihr vergängliches Wesen sollte doch hier bloss als ein Hervorgehen der Gestirne aus dem Unendlichen, nicht als ihr Auf- und Untergang erscheinen. Der Grund dieser Auslegung liegt aber wiederum klar vor, wenn man auf die Epikureische Kritik hinsicht, in der jener *sempiternus deus* bedeutungslos entgegen gehalten wäre, wenn er nicht über die auf- und untergehenden Götter hätte triumphiren können.

Darnach stellt sich mit Bestimmtheit heraus, was über

---

1) *Innumerabiles* für ἀπείρους, nämlich τῷ πλήθει, ist weit richtiger als *immensos* bei Irenaeus II, 19. Vermuthet Heindorf (Praef. ad libr. de N. D. p. XII) bei Cicero: *eosque innumerabilis esse et ipsos esse mundos,* so verwischt er die Griechische Farbe des Ausdrucks und Gedankens, um seine sonstige Bemerkung zu dieser Stelle nicht zu erwähnen, die wir wie so viele ganz verfehlte Auslegungen und Verbesserungen der Herausgeber billig der Vergleichung überlassen können.

1) Über Anaximandros in d. Abhandlungen der K. Akad. d. Wiss. in Berlin aus d. J. 1804—11. Philos. Klasse S. 117. vgl. 116.

Alter und Werth dieser Darstellung zu urtheilen ist. Vellejus Antwort würden wir keiner besonderen Berücksichtigung würdig achten, wenn er nicht sein *intelligere* hier wie nachher auf eine Art geltend machte, die selbst auf die Behandlung fremder Lehrsätze Einfluss äussert, aber stets verkannt wird, weil man dabei den rein Epikureischen Standpunkt ausser Acht lässt. Darum wird es uns Niemand verargen, wenn wir uns gleich hier, wo sich der Begriff zu regen beginnt, für die Folge sicher zu stellen suchen. Die nöthige Aufklärung kann allein Epikur's Kanonik und zwar der die Physik unmittelbar vorbereitende Theil über die *πρόληψις* geben, von der Cicero (de N. D. I, 16, 43), offenbar auf den Grund einer Stelle in dem *Κανών*, sagt: *sine qua nec intelligi quidquam nec quaeri nec disputari potest* (*κατὰ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον οὔτε ζητεῖν ἐστιν οὔτε ἀπορεῖν ἄνευ προλήψεως* Sext. adv. Math. XI, 21. vgl. I, 57. und Clem. Strom. II. p. 365. D. seqq.). Dass Epikur zuerst den Ausdruck *πρόληψις* für den philosophischen Begriff gestempelt, wie der Römer (de N. D. I, 17, 44) bemerkt, ist insofern wahr, als er sich ursprünglich an die Forderung der Aristotelischen Lehre anschliesst, dass die Erkenntniss des Objects vermittelst der Sinne dem speculativen Verfahren der Zeit nach vorausgehen müsste, jedoch nicht bis zu der Wissenschaft des Allgemeinen sich zu erheben vermag, vielmehr auf den ihr vorausliegenden niedern Stufen zurückbleibt. Zenon nahm dann das Wort auf und Chrysippus, wie es scheint, bildete es durch die zwiefache Scheidung von Vorstellungen bestimmter aus, s. Plut. Plac. IV, 11. adv. Stoic. c. 47. Cic. de Leg. I, 9. das. Goerenz. Das Gemeinschaftliche dieses Begriffs in der Epikureischen und Stoischen Schule besteht darin, dass er in der Erfahrung seinen Anknüpfungspunkt findet, indem jede Erkenntniss von Aussen gewonnen wird; während die Art und Weise, wie die Vorstellung in uns zu Stande kommt und wie sie dann von den Stoikern genauer entwickelt wird, sich wesentlich unterscheidet. Cicero's Erklärung von Epikur's *πρόληψις* (de N. D. I, 16. 17, 43–45) [1])

---

2) Es wird frommen, die bezügliche Stelle hier auszuheben: „*Solus enim vidit (Epicurus), primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina* [dieses ist nur mit Rücksicht

macht uns auf dem niedern Gebiete der Epikureischen Kriterien ganz irre. Indem er das Dasein der Götter nach jenem Philosophen aufweist, zieht er die populäre und philosophische Vorstellung hervor, redet von eingepflanzten und selbst angeborenen Erkenntnissen der Götter, und lässt daneben die *anticipatio* oder *praenotio* derselben bestehen, die als eine im Geiste vorher erfasste Vorstellung zu denken sei (vgl. c. 36, 100). Der Fehler kann nicht in dieser Bezugnahme auf die doppelten Vorstellungsarten liegen, da wir sonst wissen, dass Epikur an den

---

auf die Stoische πρόληψις als ἔννοια φυσικὴ gesprochen, die ungekünstelt zu Stande kommt, also dem gewöhnlichen natürlichen Verstande zufällt, im Gegensatz zu den durch Lehre und Unterricht gewonnenen allgemeinen Begriffen, ἔννοιαι Plut. Plac. IV, 11. Diog. L. VII, 51. 54, *intelligentiae obscurae, inchoatae, adumbratae, complicatae, involutae, notitiae enodatae* bei Cic. de Legb. I, 9. 10. 22. Topic. c. 7. s. Beier ad Off. III, 19, 76, dessen Einwürfe jedoch nicht gegründet sind] *anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est, anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam nec quaeri nec disputari potest. Cujus rationis vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri de regula et judicio volumine accepimus. Quod igitur fundamentum hujus quaestionis est, id praeclare jactum videtis. Quum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio: intelligi necesse est esse deos, quoniam insitas* [ist nicht mehr das ἐναποκεῖσθαι bei Diog. L. X, 33] *eorum vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur deos confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnes non philosophos solum, sed etiam indoctos: fateamur constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem, ut ante dixi, sive praenotionem deorum: sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat. Hanc igitur habemus, ut deos beatos et immortales putemus. Quae enim nobis natura informationem deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos aeternos et beatos haberemus.*" Gassendi phil. Epic. Syntag. II. c. 3. nimmt Alles für wahr auf; von richtigern Gesichtspunkten aus wird besonders gegen die vermeintlich angeborenen Begriffe von J. G. Biener (nicht J. M. Kern) gesprochen in der Abhandl.: *Epicuri prolepseis sive anticipationes sensibus demum administris haustae non vero menti innatae*, Gotting. 1756, während die Schrift von Tacon Roorda *de anticipatione* etc. (Annales Acad. Lugd. Batav. 1824) in Bezug auf Cicero's Auffassung im Irrthum ist, indem hier nicht beachtet wird, dass der Römer die verschiedenartigsten Elemente durcheinanderwirft.

allgemein verbreiteten Begriff Gottes appellirte (Diog. L. X, 123; mit Rücksicht darauf liefert Lucret. V, 1160 seqq. seine Darstellung); sondern in der Vermischung beider, wobei die πρόληψις zu geistig gefasst und ihr in dem sinnlichen Eindruck haftender Ursprung gänzlich verwischt wird [1]). Wo sich Cicero sonst noch darüber äussert, wie de Legb. I, 9, 26. Topic. c. 7, 31. Acad. II, 10, 30, hält er immer nur die Bestimmungen der Stoischen Schule fest; diese, vermischt mit seiner durchgreifenden Ansicht von dem *consensus* der Völker (Tusc. D. I, 13, 30. de Legb. I, 8, 24), und getrübt durch das einseitige Festhalten an der grammatischen Bedeutung des Wortes, legt er jener Stelle auf eine Art zum Grunde, die ihn dem Platon näher als der Epikureischen und selbst wieder der Stoischen Schule führt, mag er sich immerhin auf Epikur's Hauptwerk beziehen. Denn wir sind besser unterrichtet, dass Epikur, indem er dem atomistischen Grundprincipe getreu jede Vorstellung von Aussen ableitete, die πρόληψις für eine Erinnerung an oftmals von Aussen erhaltene Erscheinungen (μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος) ausgab, wobei nur das Wort genannt zu werden brauche, um den richtigen Begriff, den wir mit dem dadurch bezeichneten früher wahrgenommenen Gegenstande verbinden, zu gewinnen (Diog. L. X, 33); Grundes genug, dass er die populäre Rede wählen und stets auf die ursprüngliche Bedeutung der Wörter dringen konnte (Diog. L. X, 31. 37). Unsere Kenntniss der Götter beruht nun insofern auf der aus frühern Empfindungen zusammengesetzten πρόληψις, als wir diese Empfindungen durch die Göttererscheinungen im Schlafen und Wachen erhielten, indem von den körperähnlichen Gestalten der Götter stets Abbilder ausfliessen und zu

1) Was einzelne, wie es scheint, spätere Anhänger des Epikur an seinem Kriterium im Sittlichen geändert haben, dass wir nicht bloss den Gefühlseindrücken das Urtheil in der Bestimmung des Begehrungs- und Verabscheuungswerthen beimessen sollten, sondern auch durch die Vernunft erkennen könnten, dass die Lust als das höchste Gut und der Schmerz als das höchste Übel zu betrachten sei (Cic. de Fin. I, 9, 31), erachten wir für keinen besonderen Fortschritt, fehlt uns auch die genauere Begründung. Denn offenbar zogen sie sich dabei wieder auf die πρόληψις zurück und mussten darin immer den ursprünglichen sinnlichen Eindruck an sich halten, wenn sie auf dem Wege der Vernunft ihren Beweis geben wollten.

unserer Seele hinströmen, wodurch sich die Vorstellung als solche allmälig festsetzt, s. Sext. adv. Math. IX, 25. 43. Diog. L. X, 139. Lucret. V, 1168 seqq. Cic. de N. D. I, 19, 49. c. 37, 105, (über die Deutung letzterer Stellen später). Dass diese Vorstellung wahr sei (Diog. L. X, 33), bedingt schon die Wahrheit der Empfindungen, die nicht bloss bei den Träumenden, sondern selbst bei den Wahnsinnigen festgehalten wird (Plut. adv. Colot. c. 4. Diog. L. X, 32); denn das Zeugniss der Sinne ist untrüglich (Diog. L. X, 146. 147. Cic. de N. D. I, 25, 70. Acad. II, 25, 79). Sprechen oder hören wir daher das Wort *θεός*, so erinnern wir uns gleich an die frühern Empfindungen, und rühmen uns der deutlichen Einsicht, dass die Götter sind und dass sie Menschengestalt haben (Diog. L. X, 123. Cic. de N. D. I, 18). Darin findet also einer Seits das *intelligere* seine Beziehung. Allein Cicero fügt auch bei, dass dieselbe Natur (rein atomistisch zu fassen), welche uns jene Vorstellung gegeben, eingeprägt habe, die Götter seien ewig und glückseelig. Diese Anknüpfung hat bloss den Sinn, dass beide Begriffe gleichfalls aus der Erfahrung, wenn auch nur mittelbar, heraustreten, da wir nach Epikur das Nichtoffenbare von den Erscheinungen aus deuten sollen (Diog. L. X, 32). Gleichwohl ist die Mitwirkung des Verstandes, welche die Lehre hierbei aufzubieten hatte, höchst schwach; die vier Arten, welche uns zur Bildung von Vorstellungen gelassen werden (Diog. L. l. l. u. §. 40), genügen nicht, um die Glückseeligkeit und Ewigkeit als den wesentlichen Inhalt der Epikureischen Theologie zu begründen. Nur durch Analogie könnte es hier gelingen, von der menschlichen Glückseeligkeit aus die der Götter abzumessen, dass sie nämlich die vollkommenste sei, die keine Zunahme und Abnahme der Lust, überhaupt keine Störung erleidet [1]), da die Götter, insofern sie nach Epikur's gepriesener Einsicht in die Natur um die Regierung der Welt und die menschlichen Angelegenheiten sich nicht kümmern (*ἀλειτούργητοι* Diog. L. X, 76. 77. 97. 113) und somit ihnen nichts Sorge und Angst macht, ein Leben vergnüglicher Ruhe in den Zwischenwelten führen

1) Diog. L. X, 121. *τὴν εὐδαιμονίαν διχῇ νοεῖσθαι, τήν τε ἀκροτάτην, οἵα ἐστὶ περὶ τὸν θεόν, ἐπίτασιν οὐκ ἔχουσαν· καὶ τὴν* [*ἀνθρωπίνην, ἔχουσαν* Meib.] *προςθήκην καὶ ἀφαίρεσιν ἡδονῶν.*

(Cic. de N. D. I, 19, 51 seqq. c. 24, 67) [1]). Ihre Ewigkeit aber anders als dadurch zu begründen, dass sie uns beständig erscheinen, ihre Form bleibt, und dass sie vermöge ihrer Körpergrösse und Kraft von keiner andern Macht vernichtet werden können (Lucret. V, 1174 seqq. Diog. L. X, 139), fällt hier weit schwerer, da sie von der Welt ganz abgezogen werden: nur als ausgezeichnete Naturen, die von aller Wandelbarkeit der sinnfälligen Dinge entfernt sind, müssen sie unvergänglich sein. Doch fruchtlos dürften unsere Versuche erscheinen, dem Epikur, der im Voraus jede höhere Thätigkeit des Geistes abzuweisen bereit ist, hülfreichere Hand zu leisten; genug, dass wir von dieser Seite begreifen und denken sollen, sie sind ewig und glückseelig (Diog. L. X, 123. 124. 139. Sext. Hypot. III, 219. Plut. non posse s. v. c. 23. Cic. de N. D. I, 17, 45. c. 24, 68. c. 34, 95. III, 1, 3).

III.

Nächstdem lässt Cicero den dritten Milesischen Physiologen mit diesem Lehrsatze auftreten:

Cap. 10 §. 26. „*Post Anaximenes aëra deum statuit eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu. Quasi aut aër sine ulla forma deus esse possit, quum praesertim deum non modo aliqua, sed pulcherrima specie deceat esse: aut non omne, quod ortum sit, mortalitas consequatur.*"

Der unzeitige Begriff der Schule, den Cicero nach Massgabe des erläuternden Überganges Acad. II, 37, 118 (*post Anaxi-*

1) Die ohne Zweifel von der Stoa ausgehende Erzählung, dass Epikur das Meiste (seiner theologischen Sätze) aus der Schrift des Cyrenaikers Theodorus περὶ θεῶν entnommen habe (Diog. L. II, 97), findet wohl nur darin ihre Anknüpfung, dass er der Störung der Lust, welche die wahre Glückseeligkeit bedingt, aber durch die Furcht vor dem Walten höherer Mächte vernichtet werden könnte, nicht durch Läugnung, sondern durch eine nach dem sittlichen Principe gemodelte Auffassung des Göttlichen vorbeugte. In der That musste der consequente Eudämonismus des Alterthums an dieser Klippe scheitern.

mandri auditor Anaximenes) in die Verbindung mit Spätern (Diog. L. II, 3. Clem. Strom. I. p. 301 A. Theodoret. Gr. Aff. Cur. II. p. 729 Sch.) hineinlegt, den wir aber vorsichtiger dahin beschränken dürfen, dass Anaximenes bloss *ἑταῖρος* (nach Simpl. ad Phys. fol. 6 A) oder *γνώριμος* (nach Euseb. Pr. Ev. X, 14) des Anaximander gewesen, könnte hier noch Grund haben, wenn statt der gewordenen Götter das *θεῖον* des Anaximandrischen Principes vorangegangen wäre, so dass wir einen organischen Fortschritt von einem an sich Bestimmungslosen zur qualitativen Bestimmtheit des Anaximenischen Urwesens und dadurch zur entwickelteren Auffassung der göttlichen Kraftthätigkeit desselben gewonnen hätten. Dafür werden wir auf letztern unvermittelten Satz hingewiesen, der jedoch vermöge der Einfachheit und Natürlichkeit der Anschauung, die in ihm lebt, eine so klare Einsicht zulässt, dass man sich über Cicero's offenkundige Verwirrung nicht genug wundern kann. Indem Anaximenes die unendliche Luft als den zum Grunde liegenden modificablen Stoff beschrieb [1]), fügte er zur Anerkennung seines Standpunktes die Wahrnehmung der Lebenserscheinungen bei, dass wie unsere Seele, welche Luft sei, uns beherrsche, so Hauch und Luft die ganze Welt umfasse (Plut. Plac. I, 3. Euseb. Pr. Ev. XIV, 14. Stob. I. p. 296), wodurch sich nach einer schon gebildetern, aber ächt antiken Vorstellung das Leben der Welt als ein athmendes aufschliesst, für welches der Denker die Unendlichkeit oder Unbegrenztheit des Principes um so weniger aufgeben konnte, als in diesem Merkmale der erhaltende Lebensprocess des Alls gegründet war. Die wesentliche Bedingung, unter welcher die Welt zur Erscheinung gelangt, überhaupt sich als ein lebendiges Ganze darstellt, ist auch hier an eine thätige Kraft geknüpft, die unter der Form einer ewigen, dem Urwesen ursprünglich inwohnenden Bewegung gefasst, den Grund des Werdens, das nothwendige Motiv der zwie-

---

1) Die Wendung bei Diogenes: *οὗτος (Ἀναξ.) ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον* (II, 3), die Hegel Gesch. d. Ph. I S. 215 not. und Brandis Handb. d. Gesch. d. Gr. R. Ph. I S. 143 not. (gegen Wolf. ad Orig. Philos. c. 7) in Schutz nehmen, lässt zwar eine Erklärung zu, ist aber nicht im Geiste des Compilators, so dass wir entweder *καὶ τὸν ἄπ.* oder noch besser *τὸν ἄπ.* zu schreiben rathen.



fachen Verwandlungsart der an sich einfachen und gleichartigen Luft bildet. Darauf führt Simplicius bestimmt hin, wenn er berichtet: *κίνησιν δὲ καὶ οὗτος* (Anaximenes) *ἀΐδιον ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι* (ad. Phys. fol. 6 A), und schon Plutarch in demselben Sinne: *τήν γε μὴν κίνησιν ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν* (bei Euseb. Pr. Ev. I, 8); wie auch Pseudo-Origenes (Philos. c. 7) für den an sich nicht wahrnehmbaren feinern Stoff verlangt: *κινεῖσθαι δὲ ἀεί· οὐ γὰρ μεταβάλλειν, ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινοῖτο.* Um so unerwarteter tritt uns die widerlegende Bemerkung in der Plutarchischen Sammlung (Plac. I, 3. Euseb. Pr. Ev. XIV, 14) entgegen, dass Anaximenes keine wirkende Ursache für den rein materiellen Stoff angenommen habe: *ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν αἴτιον χρὴ ὑποτιθέναι· οἷον οὐκ ἄργυρος ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔκπωμα γενέσθαι, ἂν μὴ καὶ τὸ ποιοῦν ᾖ, τουτέστιν ὁ ἀργυροκόπος* (so weit auch Stob. I p. 296)· *ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ ξύλου καὶ τῆς ἄλλης ὕλης.* Allein hier ist zu deutlich Aristoteles missverstandene Forschung berücksichtigt, der bei der Forderung einer selbständig erscheinenden Ursache der Bewegung von seiner Stellung aus zu bedenken giebt: *οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό· λέγω δ' οἷον οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἑκάτερον αὐτῶν, οὐδὲ ποιεῖ τὸ μὲν ξύλον κλίνην ὁ δὲ χαλκὸς ἀνδριάντα, ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον* (Met. I, 3 p. 11, 29 seqq.). Und doch muss dieses den Umstand veranlasst haben, dass wir in jener Sammlung (I, 7. Euseb. Pr. Ev. XIV, 16), und darnach wieder beim falschen Galenus (hist. ph. c. 8), keinen Anaximenischen Gott antreffen, während Stobäus (I p. 56 vgl. Tertull. adv. Marc. I, 12) seinem Verfahren getreu bleibt und angiebt: *Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα* (*ἀπεφήνατο θεόν*), aber, sichtbar um obigen Einwurf seines Vormannes abzuweisen, bemerklich macht: *Δεῖ δὲ ὑπακούειν ἐπὶ τῶν οὕτως λεγομένων τὰς ἐνοικούσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις.*

Hält man mit Stobäus Darstellung Cicero's Worte, *Anaximenes aëra deum statuit*, zusammen, so zeigt sich, dass sie nur Übersetzung einer gemeinschaftlichen Griechischen Quelle sind, der es schon zu geläufig war, das Göttliche des Principes zum individuellen Gott zu machen. Gerade diese Bezeichnung setzte den Römer in den Stand, der formlosen Luft die Menschenge-

stalt der Epikureischen Götter so entgegenzuhalten [1]), wie Phädrus bei Beurtheilung der Stoischen Götter that: *ανθρ[ωποει]δεις γαρ εκεινοι* (die Stoiker) [*ου* mit PETERSEN] *νομιζουσιν αλλα αερα*[ς] *και ̓πν*[ε]*υματα* [κ]*αι αιθερας* (fragm. Col. VIII, 1—5). Die nähern Bestimmungen, die Luft, und dadurch Gott selbst, sei *immensum et infinitum et semper in motu*, haben wir nach dem Bisherigen, abgesehen von der modernern Einkleidung, für Anaximenisch auszugeben, und ihnen die Ausdrücke *ἄπειρος* und *ἀεὶ κινούμενος* zu leihen. Aber die Luft, die wir als das Erste, noch jenseit der Wahrnehmung Liegende zu denken haben, woraus erst bei gradueller Entwickelung die Luft als elementarischer Körper, wie wir sie hier uneigentlich bezeichnen wollen, hervorgeht, und den Gott, der sich durch die ewige Bewegung darstellen und selbst die Ewigkeit des Urstoffs ausmachen soll, für geworden zu erklären und zwar aus dem, was er selbst schon war in seiner ungewordenen Wesenheit, ist das Widersinnigste, was je der Griechischen Philosophie aufgebürdet werden konnte. WYTTENBACH [2]) umgeht den wahren Erklärungsgrund, wenn er diesen Beisatz *eum gigni* für einen Betrug des Epikureers Vellejus ausgiebt, während RITTER bei seinem frühern Vorschlage, *gignere* für *gigni* zu schreiben [3]), die andere Hälfte der Epikureischen Kritik (*aut non omne, quod ortum sit, mortalitas consequatur*) nicht zu Rathe zog, worin eben das Entstandensein (noch milder als I, 8, 20) angegriffen wird [4]). Nein, Cicero, an den wir fürs erste uns halten wollen, hatte von den aus der Luft erzeugten Göttern des Anaximenes gelesen und rücksichtslos die Begriffe von dem *θεῖον* des Grundstoffs und den vielen Göttern durcheinanderwerfend die *populares dii* mit dem, dass ich so sagen darf, *naturalis deus* verwechselt. Denn das Bestreben, den vorhandenen Göttern des Glaubens eine ihnen

---

1) Den wahren Sinn der Ciceronischen Kritik hat Augustin. Ep. 118, 23 seqq. eben so wenig hier, wo der Römer als Akademiker die Einwürfe machen soll, als nachher bei Anaxagoras erfasst; er übersieht den Epikureischen Standpunkt.

2) De unit. Dei Opusc. II p. 385.

3) Gesch. d. Phil. I. S. 215 not. 1. 1 Aufl.; jetzt hält RITTER das *gigni* für einen Irrthum des Cicero, das. S. 218, 2. 2 Aufl.

4) Wir brauchen deshalb nicht einmal auf Augustin. Epist. 118, 23 zu verweisen, um die Lesart sicherzustellen.

angemessene Stelle in der Lehre anzuweisen, aber sie sorgfältig zu trennen von der höhern Idee eines Göttlichen [1]), wie wir es bei Anaximander bestimmt angelegt fanden, setzt sich gleich beim Anaximenes fort, indem er die Götter aus der Luft hervorgehen lässt, aus welcher alles Viele seinen Ursprung erhält. Augustinus (de civit. Dei VIII, 2), dessen Forderung eines gesonderten Geistes und Körpers weder Thales noch Anaximander Genüge geleistet hatten, bemerkt: *Anaximenes omnes rerum causas infinito aëri dedit: nec deos negavit, aut tacuit: non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre ortos credidit* (darnach Sidon. Apollin. XV, 87. 88.). Eine vollkommene Bestätigung dessen giebt, wenn nicht schon die Analogie mit spätern Denkern, Pseudo-Origenes in den Worten: ἐξ οὗ (der Luft) τὰ γινόμενα, τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα, καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι (Philos. c. 7). Dadurch gewinnen wir einen wesentlichen Gegensatz zwischen der göttlichen Kraft der unendlichen Luft und den Göttern als endlichen und begrenzten Erzeugnissen derselben, wie ihn Cicero selbst ächt Anaximenisch, aber nur allgemeiner Acad. II, 37, 118 aufstellt; und es sollte uns sehr Wunder nehmen, wenn hier nicht nach dem Vorbilde des Anaximander die gewordenen Götter auf die Gestirne versetzt wären, die, nachdem sich aus der zuerst gestalteten Erde dicke Luft abgesetzt, aus dem durch Verdünnung derselben entstandenen Feuer nach Oben als erdige, d. h. feste, aber feurige Körper sich gebildet hatten, welche offenbar mit der Erde zusammen Ein System des Lebens, Eine Welt ausmachten, s. Orig. Philos. c. 7. Plut. bei Euseb. Pr. Ev. I, 8. Stob. I p. 500. 510. 524. 550.

Ob Cicero für diese arge Vermischung verantwortlich sei, kann gar nicht mehr in Frage gebracht werden, zumal sich späterhin die wichtigsten Folgen daran knüpfen. Dass ihn aber seine Griechische Quelle nicht sicher gestellt, vielmehr selbst dazu angeleitet habe, lässt sich noch recht deutlich erkennen, wenn man die vorhandene Kritik der Stoischen Theologie in dem Herculanischen Bruchstücke hinzuzieht. Hier deutet der Griechische Epikureer den grossen Widerspruch an, dass die

---

1) Schleiermacher hat für diese Trennung eine beachtenswerthe Andeutung in s. Abhandl. über Anaximandros S. 116 gegeben.



Stoiker ewige und vergängliche Götter setzten: τοις δε πασιν (den Stoikern) ημεις ακολουθως αιδιους και φθαρτους ε[ι] ναι δογματιζομεν· το δε συνεχον· εν γαρ αλλοις υπογραφη-σεται [τ]α αλλα (Colum. IX, 29 — X, 1). Denselben Widerspruch merkte auch Plutarch de Stoic. Rep. c. 38, adv. Stoic. c. 31 an. Allein wir werden am geeigneten Orte nachweisen, dass die Stoische Lehre von einer Seite obigen Gegensatz consequent durchgeführt, und zwar den Zeus als den einzig ewigen Gott, alle übrigen Götter als untergeordnete und vergängliche Potenzen aufgestellt hatte. Beides konnte Phädrus hier und so auch allenthalben nicht begreifen, weit weniger sorgfältig auseinander halten, weil seine Schule ihrer atomistischen Richtung nach auf eine θεία φύσις für die Welt verzichtete (s. oben S. 51), dagegen die vielen Götter zuliess, nur nicht, wie sich schon früher bei der πρόληψις ergab, mit Beibehaltung der gemeinen Begriffe, die sie um die beabsichtigte Gemüthsruhe bringen würden. Nach Epikur's gerühmter Religiosität (Diog. L. X, 10), die uns seine Kritiker als einen verkappten Atheismus schildern durften (Posidon. bei Cic. de N. D. I, 44. und Cotta in seiner ganzen Beurtheilung des Vellejus, vgl. III, 1), sollte nicht der, welcher die Götter des Volkes aufhob, sondern welcher die Vorstellungen desselben den Göttern anpasste, für einen ἀσεβής gelten (Diog. L. X, 123 vgl. 124). Daraus haben wir uns seinen Kampf zu erklären gegen die Mythen (Diog. L. X, 81. 87. 104. 114. 116. 143.) und den volksthümlichen Glauben (Plut. adv. Col. c. 22. Non posse s. v. c. 8), gegen die Mantik (Plut. adv. Col. c. 27. Diog. L. X, 135), hauptsächlich gegen das Schicksal, wie es die Physiker in kosmisch ethischer Bedeutung auf die Welt übertragen hatten (Diog. L. X, 135. Plut. adv. Col. c. 30), zum Theil auch gegen das niedrige Handwerk der Astrologen (Diog. L. X, 93. 113); ein Kampf, der bloss um die bedrohete Glückseeligkeit des Lebens geführt wurde. Dem Vellejus, als Zögling dieser Schule, könnten wir demnach allerdings jenes Verfahren zu Gute halten, nimmermehr aber einem Cicero, dem wir, wenn auch kein hohes Talent, doch grössere Unbefangenheit in der Darstellung Griechischer Lehren hätten zutrauen dürfen.

Bevor wir zu dem nächstfolgenden Anaxagoras übergehen, haben wir eines besondern Punktes zu gedenken, der hier

besser seine Aufklärung finden kann, als wenn wir ihn etwa erst nach dem Empedokles oder sonst wo zur Sprache bringen wollten. Wer nämlich die organische Entwickelung der Ionischen Physiologie festhält, wird zwischen Anaximenes und Anaxagoras eine bedeutende Lücke gewahren durch Auslassung des tiefsinnigen Heraklit, den Cicero, wenn er sich hätte getreu bleiben wollen, eben so gut behaupten lassen konnte: *ignem esse deum*, als er dessen Begriffe von einem allgemeinen Weltgesetze und den Göttern, die sich als Erzeugniss und Inbegriff des reinen Feuers darstellen, auf ein und denselben Standpunkt zurückbeziehen durfte: lauter Annahmen, die ein Epikureer mit gewohnter Leichtigkeit abgewiesen hätte. Niemand wird uns ernstlich einwenden, dass die ganz vermisste Lehre des Heraklit durch die spätere ausführliche Behandlung der Heraklitisirenden Stoiker, die selbst den wohl von ihnen geschiedenen theologischen Theil der Heraklitischen Schrift (Diog. L. IX, 5) freilich mehr umbildend aufnahmen, einen Ersatz gefunden hätte; eher liesse sich denken, dass Cicero entweder einen Heraklitischen Gott bei dem ewigen Flusse des Werdens nicht zu begreifen vermocht, oder dass ihm die quälende Sprache des Ephesiers das Studium seiner Lehre verbittert habe. Allein Beides können wir nicht zugeben; der entscheidende Grund ist rein äusserlich. Heraklit wollte sich dem Diadochensystem nicht fügen; dafür musste er, wiewohl in die innern Gliederungen des philosophischen Denkens mächtig eingreifend, mit dem Male eines sporadischen Philosophen sich brandmarken lassen. Darum tritt er bei Diogenes (Prooem.) aus den Reihenfolgen heraus und wird abgesondert behandelt (Diog. L. VIII, fin.), indem man durch völlige Missdeutung seines tiefern Ausspruchs: ἐδιζησάμην ἐμεωϋτόν, den Beleg erhielt, dass er seine Weisheit keinem Lehrer, sondern sich selbst verdankt habe (Diog. L. IX, 5. Suid. s. v. *Ἡρ.*). Wer daher, wie Cicero und die Griechischen Compilatoren, den Thales mit dem Anaximander, diesen mit dem Anaximenes und, eben so unhistorisch als unphilosophisch, den Anaximenes mit dem Anaxagoras durch das Verhältniss von Lehrer und Schüler verknüpfte, musste nothwendig den Heraklit ausstossen; und in der That vermissen wir ihn lieber, wenn es aus solcher Consequenz geschieht, als wir ihn als Nachzügler eine ganz untergeordnete Stelle behaupten sehen. Ci-

cero's Griechische Quelle konnte ihn also auch nicht aufgenommen haben: die Worte des Phädrus, dass er τους και τοις θεοις μετα φιλαχιας (schr. φιλαρχιας) πολεμον ασπονδον παραςειγοντας (schr. παρειςαγ.) (Col. XII, 10—13) früher dargestellt, schliessen durchaus nicht den Heraklit mit ein, wie Petersen p. 51 will, da der Heraklitische πόλεμος kein Krieg zwischen Göttern in jenem Sinne, auch nicht zwischen materiellen Stoffen war, sondern als Vater, König und Herrscher aller Dinge (Plut. de Isid. c. 48), den uns jetzt Chrysippus im dritten Buche περὶ φύσεως (bei Phädrus Col. IV, 28) mit dem Zeus identificirt, ein Streit der entgegenstrebenden Bewegungen nach Oben und Unten, in welchem in unaufhörlicher Folge Alles wird, momentan besteht und wieder vergeht; wir denken dort vielmehr an Parmenides und Empedokles. Cicero selbst aber fand sich wahrlich nicht veranlasst, einen Denker nachzutragen, dessen Lehre er weder an sich begriffen, noch in ihrer Stoischen Umbildung auszuscheiden gewusst hatte; er warf ihm absichtliche Dunkelheit vor, um nur nicht verstanden zu werden, de N. D. I, 26, 74. III, 14, 35. de Divin. II, 64, 133. de Fin. II, 5, 15. Konnte er damit Heraklit's Klagen über die Unfähigkeit des gewöhnlichen Verstandes im Auffassen vereinbar finden! Ohne den Heraklit selbst gelesen zu haben, hatte er offenbar das Urtheil einiger Griechen (ἐπιτηδεύσαι Herakl. ἀσαφέστερον γράψαι, Diog. L. IX, 6 vgl. Chalcid. in Tim. p. 420 Meurs.), nachgesprochen und dadurch den wahrscheinlich von Auslegern der Heraklitischen Schrift aus der Stoischen Schule, oder überhaupt von Heraklitisirenden Stoikern ausgehenden Beinamen des Σκοτεινός unwürdig gedeutet, den wir jedoch nicht auf die Schwierigkeit, die Sätze der Heraklitischen Schrift richtig zu interpungiren und zu verknüpfen (Arist. Rhet. III, 5. Demetr. de Eloc. c. 192), vielmehr auf die bilderreiche, mit philosophischen Spielen vermischte und dadurch schwer verständliche Sprache eines tiefsinnigen Mannes zurückführen, der mit solcher Beharrlichkeit an seine Sätze hielt, dass ihm die blosse Meinung eben so fest stand, als die Wissenschaft (Arist. Eth. Nic. VII, 5. Eudem. VI, 3. Mag. Mor. II, 6), der aber fern von aller dialektischen Gewandheit bei Darstellung seiner inhaltsschweren Lehre mit der noch unphilosophischen und kaum in ihrer Bildung be-

griffenen jugendlichen Prosa zu kämpfen hatte [1]. So viel wird genügen, um die Lücke im Geiste des Cicero und seiner Darstellung zu rechtfertigen; die Bestätigung giebt er uns gleich in dieser Weise:

IV.

Cap. 11 §. 26: „*Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus omnium rerum descriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit; in quo non vidit, neque motum sensui junctum et continentem in infinito ullum esse posse, neque sensum omnino, quo non ipsa natura pulsa sentiret. Deinde, si mentem istam quasi animal aliquod esse voluit, erit aliquid interius, ex quo illud animal nominetur: quid autem interius mente?*
§. 27. *cingatur igitur corpore externo. Quod quoniam non placet, aperta simplexque mens, nulla re adjuncta, qua sentire possit, fugere intelligentiae nostrae vim et notionem videtur.*"

Den Anaxagoras zum Schüler des Anaximenes zu machen, unternahm Cicero bloss auf Verantwortung seines Griechischen Gewährsmannes, der ihm entweder den Ausdruck μαθητής, oder ἀκουστής, oder ὁμιλητής, oder wohl selbst διάδοχος für

---

1) Nur nach dieser Auffassung erklären sich Sokrates bekanntes Urtheil über Heraklit's Schrift (Diog. L. II, 22. IX, 11) und Platon's Andeutung im Symp. p. 187 A τοῖς ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει (Ἡρ.); recht scherzhaft werden darum in dieser Hinsicht die den Heraklit nachäffenden Sophisten im Theaet. p. 180 A belächelt: ἀλλ' ἄν τινά τι ἔρῃ, ὥσπερ ἐκ φαρέτρας ῥηματίσκια αἰνιγματώδη ἀνασπῶντες ἀποτοξεύουσι. Dabei kann die von Aristoteles angegebene grammatische Dunkelheit sehr wohl bestehen, nur darf man darauf nicht ganz unantik den Beinamen gründen wollen. Übrigens scheint mir der dem Darius Hystaspis offenbar von Auslegern des Heraklit untergeschobene Brief an den Denker (Diog. L. IX, 13) hauptsächlich in der Absicht verfertigt zu sein, um den Vorwurf der Dunkelheit recht ins hohe Alterthum hinaufzuwälzen.

seine Erklärung darbot; denn Niemand wird jetzt ernstlich glauben können, dass der Römer auf eigne Gefahr ein Verhältniss gebildet, welches wir freilich bei keinem Schriftsteller, der über sein Zeitalter hinaus reicht, nachzuweisen im Stande sind, von den Spätern aber in einer Art festgehalten sehen, die auf ein älteres gemeinschaftliches Verfahren zurückschliessen lässt, s. Diog. L. Prooem. 14 und II, 6. Clem. Strom. I p. 301 A. Euseb. Pr. Ev. X, 14. Simpl. ad Phys. fol. 6 B (der bloss Gemeinschaft der Lehre annimmt, um die unhistorische Beziehung persönlicher Bekanntschaft zu meiden), August. de civ. D. VIII, 2, vgl. Strabo XIV p. 645 D. Harpocrat. s. v. *Ἀναξ.*; der Verbindung nach ist jenes Verhältniss auch bei Cic. Acad. II, 37, 118 in Übereinstimmung mit den Darstellungen bei Plut. Plac. I, 3 und Stob. I p. 296 angedeutet. Unphilosophisch nannten wir oben diese Verknüpfung der Diadochenschreiber insofern, als die Anaxagorische Forschung den *νοῦς* rein gewaschen von aller Materie nicht durch Vermittelung der Anaximenischen Lehre auftreten lassen konnte, der sie höchstens die bestimmtere Anerkennung und Anwendung der gegensätzlichen Qualitäten (s Anaxag. bei Simpl. ad Phys. fol. 33 B. 37 B. 38 B. vgl. mit Anaximenes bei Plut. de primo frig. c. 7), und die Annahme, dass das Princip des animalischen Lebens Luft sei (Stob. I p. 796. Plut. Plac. IV, 3, nur so viel können wir aus beiden entnehmen), unmittelbar verdankt haben wird, wenn letztere nicht schon durch eine materielle Auslegung des *νοῦς* als des *λεπτότατον* (Simpl. ad Phys. fol. 33 B.) dem Anaxagoras aufgedrungen ist und ihn dadurch in die dortige Verbindung mit dem Anaximenes und Diogenes von Apollonia gebracht hat. Als unhistorisch erweist sich aber das Verfahren dadurch, dass weder Anaxagoras an den Anaximenes, noch dieser an jenen der Zeit nach angeknüpft werden kann. Gegen die Angabe des Apollodorus, der Klazomenier sei Ol. 70 geboren, und [nicht Ol. 78, 1, wie Diogenes in Widerspruch mit sich selbst angiebt,] Ol. 88, 1 gestorben (Diog. L. II, 7, vgl. Schaubach Anaxag. frag. p. 15), wird man nicht Zweifel zu erregen gesonnen sein, wohl aber die andere Nachricht desselben Chronologen, Anaximenes Geburt falle Ol. 63 und sein Tod um die Zeit der Einnahme von Sardes, für ein sichtbares Missverständniss des Epitomators (Diog. L. II, 3) erklären, welches dann

wieder auf Kosten des Anaximander gehoben würde, wenn man hier die Ol. 70 durch die Ionier erfolgte Zerstörung von Sardes verstehen wollte, ohne dadurch weiter an den Anaxagoras denken zu können. Auch Suidas s. v. *Ἀναξιμ.* behält die Zeit der *Σάρδεων ἅλωσις* und zwar durch Cyrus bei, um das *γέγονε* für Anaximenes zu fixiren, nur dass er sie irrthümlich Ol. 55 statt Ol. 58 ansetzt. Offenbar lag also den Spätern eine synchronistische Bestimmung des gründlichen Apollodor (Cic. ad Att. XII, 23) vor, die, wie wir fest glauben, die richtige Annahme bei dem falschen Origenes (Philos. c. 7), Anaximenes habe um Ol. 58, 1 geblüht, hervorrief[1]), welche mit jenem *γέγονε* nach der nachweisbaren Sprachweise der Chronologen in keinem Widerspruch steht. Sollen die Worte bei Diogenes irgend einen Sinn erhalten, so müssen wir vermuthen, dass er die Blüthe des Philosophen um Ol. 58 und dessen Tod um Ol. 63 angegeben fand, sich selbst aber verwirrte, weil er schon seine früher verzeichnete Folge vom Anaximenes zum Anaxagoras im Gedanken hatte. Bemüht sich dennoch Wyttenbach[2]) den Anaxagoras dem Anaximenes dadurch näher zu rücken, dass jener nach Demokrit's Ausspruch 40 Jahr älter als der Atomist gewesen, letzterer aber nach Thrasyllus Ol. 77, 3 geboren sei (Diog. L. IX, 41), so entgegnen wir, dass die Berechnung dieses Platonikers, die mit den ganzen Lebensverhältnissen des Demokrit unvereinbar ist, auf einen andern Ansatz der Trojanischen Aera beruhen muss, nach welcher er die von Demokrit auf das Jahr 730 nach Trojas Eroberung festgesetzte Abfassung des *μικρὸς διάκοσμος* und dadurch die Geburtszeit seines Denkers, mittelbar die des Anaxagoras, bestimmte. Wenn darnach auch Apollodor den Demokrit Ol. 80 und den Anaxagoras Ol. 70 geboren sein liess (Diog. L. l. l.), so konnte er nicht seine Eratosthenische, sondern nur die von dem Atomisten selbst angenommene Aera zum Grunde gelegt haben, die wir leicht auffinden könnten, wenn uns bekannt wäre, wie viele Jahre letzterer damals gezählt. Kehren wir daher zu der fraglichen Verbindung bei Cicero zurück, so

1) Wie hier, so war auch die Angabe in den Philos. c. 14, nach welcher Xenophanes bis in die Zeit des Cyrus gelebt, ursprünglich durch Apollodor's Ansatz bestimmt, s. Apollod. bei Clem. Strom. I p. 301 C. D.

2) Bibl. Crit. III, P. 12 p. 65.

ergiebt sich unzweideutig, dass sie bloss durch das Bestreben, eine rein äusserliche Reihenfolge der Ionier festzustellen, geknüpft ist; ein Bestreben, welches durch den aus späterer Zeit übertragenen Begriff der Schule genährt wurde, in unserer Stelle aber für die Ionischen Physiologen mit dem Anaxagoras seinen natürlichen Endpunkt erreicht, so dass hier der sonst noch angeknüpfte Archelaus, wie nachher die Pythagoreer, von seinem Lehrer vertreten zu sein scheint.

Was nun Cicero aus Anaxagoras Lehre aushebt, beschränkt sich auf die zwei Hauptsätze derselben, dass der *νοῦς* als bewegende aber selbständige Kraft Wohlordnung und Schönheit in die Einrichtung des Ganzen gesetzt, und dass er als beseelende Kraft (*ψυχή*) das Princip des thierischen Lebens sei. Beide Seiten des Weltgeistes werden dabei nicht als unterschiedene behandelt, sondern, wie es ihnen wesentlich ist (Arist. de An. I, 2), als eine Einheit betrachtet, insofern sie die Epikureische Kritik auf einen gleichen Gesichtspunkt zurückführt. Untersuchen wir zunächst die Darstellung des ersten Satzes, so haben wir schon durch seine Angabe den bedeutenden Widerspruch gehoben, den man zwischen dieser und der vorigen Stelle von der Thaletischen Gottheit zu finden wähnte, dass Anaxagoras als Urheber (*primus*) von der Behauptung einer Weltbildung durch die Gottheit angeführt und dieselbe doch auch dem Thales beigelegt werde [1]). Denn *primus* erhält seine Beziehung nur darin, dass der Klazomenier zuerst eine ordnende Vernunft aufgestellt, die mit dem Stoffe nicht verbunden sei; dem Cicero lag *πρῶτος* vor, was sich als Ausdruck der Epitomatoren in den spätern Excerpten noch findet, s. Diog. L. II, 6. Clem. Strom. II p. 364 D. vgl. Plut. Pericl. c. 4. Die Wendung, *omnium rerum descriptionem et modum — designari et confici*, haben wir dann als eine reine Erklärung von dem *διακοσμεῖν* anzusehen [2]), in welchem Ausdurck Anaxagoras das Wesen

---

1) Schon Dawis zu d. St. warf diesen Widerspruch auf, löste ihn aber unanaxagorisch, während Tennemann Gesch. d. Phil. I S. 59 n. 8 Wendt, ihn nicht zu beseitigen vermochte. In Rücksicht auf Thales glauben wir durch die obige Auffassung längst sicher gestellt zu sein.

2) Was die Griechen durch *εὖ καὶ καλῶς* in Bezug auf die Natur und deren Einrichtung bezeichnen, legt Cicero in *descripte* und *descriptio* hinein, s. de Fin. III, 22, 74 de N. D. I, 33, 92.



seines Weltgeistes fast ganz erschöpft, der selbst unbewegt das Princip der Bewegung bildet (Arist. Phys. VIII, 5, daselbst Simpl. fol. 285 A), wodurch er auf die ordnungslose, unendliche Zeit hindurch ruhende (Arist. Phys. VIII, 1. III, 4. de Caelo III, 2) und jeder innern Kraftthätigkeit ermangelnde, auch an keine absolute Nothwendigkeit gebundene (Alex. Aphr. de An. fol. 161. de Fato fol. 163 A) Mischung der nicht mehr der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach vorhandenen Samentheile wirkte, sie sonderte und so ordnete, dass die Welt als ein schönes Gefüge, wie sie Euripides darnach bestimmt, als nicht alternder Schmuck der unsterblichen Natur (bei Clem. Strom. IV p. 536 D. vgl. Valken. Diatribe de Eurip. p. dr. rel. p. 26) sich darstellte. Cicero verschweigt die anfängliche Thätigkeit des Geistes bei der allmäligen Aussonderung, eben weil sie dabei noch unvollkommen und beschränkt erscheint; es liegt ihm daran, die schon gebildete Welt als ein Werk des anordnenden Geistes aufzustellen, wodurch er die Seite der Anaxagorischen Lehre berührt, die uns die Anfänge einer teleologischen Weltansicht aufschliesst (Arist. Met. I, 3 p. 12, 27 Br. de An. I, 2, 5 Tr.). Dabei muss ihm sein Griechischer Gewährsmann die Worte, *νοῦν πάντα χρήματα διακοσμῆσαι*, dargeboten haben, bei deren freierer Wendung er weniger Gefahr lief, dem Denker Falsches aufzubürden, als es bei Erklärung der Homoeomerien in Rücksicht auf ihre missdeutete Ähnlichkeit der Fall gewesen war (Acad. II, 37, 118). Jene Worte, die wir freilich als Anaxagorisch anerkennen, setzen wir aus den spätern Darstellungen zusammen, nach welchen zu Anfang des Anaxagorischen Werkes geschrieben sein sollte: *Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε*, s. Diog. L. II, 6, I, 4 vgl. Plut. Plac. I, 3. 7. Euseb. Pr. Ev. XIV, 16. Origen. Philos. c. 8. Allein aus den weit gründlichern Auszügen des Simplicius (ad Phys. fol. 33 B. 35 A. 37 A) ersehen wir, dass der Satz von dem ordnenden Geiste nicht gleich auf den von dem ursprünglichen Mischzustand folgte; leitet dennoch dieser Commentator später (de Caelo fol. 145 B. p. 512, a 42 Br. *λέγει γὰρ (Ἀν.) ὅτι ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα· νοῦς δὲ αὐτὰ διακρίνας διεκόσμησε*) auf diese Annahme hin, so schliesst er sich nicht dem wörtlichen Ausdruck des Physiologen, sondern offenbar, wie es bekanntlich bei dem

Anaximandrischen *ἄπειρον* vorgekommen war, dem Alexander an (vgl. dagegen fol. 149 B. p. 513, b 27 Br.). Denn die *διακόσμησις* des *νοῦς*, für welche alles Vorausliegende mehr als Voraussetzung galt, können wir erst an eine spätere Stelle im ersten Buche anknüpfen, gerade da, wo der Geist beschrieben wird, dass er *ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς* sei, wovon jenes noch in Cicero's Quelle zurückgeblieben sein muss (s. Simpl. ad Phys. fol. 33 B. 35 A. B. 38 A. 67 A); die Bezeichnung war aber, wie die für das ursprüngliche Zusammensein der Homoeomerien, so charakteristisch, dass excerpirende Schriftsteller, bloss darauf bedacht, den Lehrsatz aufzustellen, das Frühere mit dem Spätern auf Eine Form zurückbrachten, zumal Anaxagoras, wie alle vorsokratischen Denker, gewisse Fundamentalsätze öfter wiederkehren liess. Nur diese moderne Form kann Cicero, wenn man seine Übertragung genau vergleicht, vorgefunden haben; sie liegt nicht minder Acad. II, 37, 118 zum Grunde; so dass sein Bericht auch hier einen gleichen kritischen Standpunkt mit den spätern Griechischen Auszügen einnimmt, die aber wiederum aus ältern Zusammenstellungen flossen.

Wenn Cicero den *νοῦς* des Anaxagoras nicht ausdrücklich als *deus* bezeichnet, so darf man hierin keine Bestätigung dafür finden, dass der Denker, wie er es thut, seinen Geist nicht als ein persönliches Wesen herausbilde; denn der Römer behandelt ihn wie einen förmlichen *θεός*. Dagegen müssen wir eben den Begriff aufbieten, den er im Angesicht der Epikureischen Götter zur Widerlegung aufgreift. In der Anaxagorischen Urkunde heisst es bei Beschreibung des Weltgeistes: *νόος ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνον αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστιν* (s. frag. 8 Schaub. mit Schorn frag. VI); woraus sich schon die ungenauere, aber durch den besondern Zweck bestimmte Auffassung von *mens infinita* ergiebt. Die Unendlichkeit wird ihm insofern zugesprochen, als er mit keinem Andern verbunden ist, wodurch er eine Schranke erhielte, vielmehr nach selbständiger Macht und Willen herrscht. Beides aber, seine Unendlichkeit und Machthaberschaft, können wir nicht als eine absolute annehmen, da der *νοῦς*, obwohl für sich seiend, immer in Beziehung zu den Homoeomerien gedacht wird und nur dieser wegen bewegt (Arist. Met. XII, 10 p. 257, 11); er ist an sie

geknüpft, und kein schaffender, sondern bloss ordnender Geist, dem allerdings die vollkommenste Einsicht zukommt. So tragen auch alle Bezeichnungen in den Fragmenten sein unbestimmtes und unpersönliches Wesen an sich, welches Anaxagoras göttlich nennen durfte, die spätern Epitomatoren aber in den reinen, auch jetzt noch zu frühen Begriff der Persönlichkeit umzusetzen, hier wie anfangs verleitet waren; vgl. die Belege bei SCHAUBACH p. 152 seqq., der aber das *θεῖον* bei Arist. Phys. III, 4 unrichtig auf Anaxagoras bezieht. Seltsam genug und natürlich nicht im ächten Sinne der Anaxagorischen Lehre lässt Cicero den Vellejus jenen unendlichen Geist und dadurch die ganze Vorstellung von dessen Wirksamkeit widerlegen, indem er die Epikureische Annahme entgegenhält, dass weder im Unendlichen eine mit Empfindung verbundene und zusammenhängende Bewegung sein könne, noch überhaupt eine Empfindung, wovon die Natur, aus der sie hervorgehe, selbst nichts fühle. Bewegung und Empfindung gehören nämlich dem Epikur ursprünglich zu den wesentlichen Thätigkeiten der Seele, die sie jedoch nicht in sich selbst hat, sondern nur in dem Körper, von dem sie als Aggregat leicht beweglicher Atome gewissermassen verdeckt wird, s. Diog. L. X, 63 seqq. Lucret. III, 118 seqq. 238 seqq. 355 seqq. Wo aber beide Thätigkeiten nicht Statt finden können, da ist auch das davon unzertrennbare Körperliche aufgehoben; und der unendliche Geist kann nicht Gott und dieser nicht durch Bewegung wirksam sein, weil er insofern der Bewegung und Empfindung beraubt körperlos ist und als solcher nicht auf die Körperwelt Einfluss zu üben vermag [1]).

Was den zweiten Hauptsatz anlangt, so sucht Cicero gleich den Schein zu meiden, als gebe er den *νοῦς* für ein eigentliches *ζῶον* aus; doch bloss zu Gunsten des Epikureismus, um dadurch im Widerspruch mit Anaxagoras einen den Geist bedeckenden Körper zu fordern. Wir haben hier die beseelende Kraft des Weltgeistes festzuhalten, wodurch er über

---

1) In der Kritik des Textes hat man nicht beachtet, dass Cicero den Begriff der Bewegung aus der Epikureischen Schule nimmt, und darum für *modum mentis inf.* wegen des folgenden *motum sens. j.* gleichfalls *motum* verlangt, welches zuletzt dem Minucius Fel. c. 19 p. 52 de MURALTO eben so unrichtig zugesprochen ist.



Alles, was Seele hat, Grösseres und Kleineres, Macht üben soll; als Grund des Seelenlebens stuft er sich bis in die kleinsten animalischen Wesen ab (*ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι* Simpl. ad Phys. fol. 35 A. fr. V Schorn), belebt selbst das Pflanzenreich (Arist. de Plant. I, 1), ist aber durchgängig, der grössere und der kleinere, sich gleich (Simpl. ad Phys. fol. 33 B. fr. VI Schorn). Diese Seite macht schon dieselbe Stelle in Anaxagoras Schrift bemerklich, welche uns die ordnende Thätigkeit beschreibt, und ich glaube, dass sich Cicero's Quelle gleich daran hielt, wo es hiess: *ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει* (bei Simpl. l. l. nach Brand. Vergleichung, s. Schorn p. 27); während Aristoteles wahrscheinlich schon eine spätere Stelle im Sinne hat, wo der Organisationsprocess eintrat, wenn er den Anaxagoras von dem *νοῦς* als *ψυχὴ* sagen lässt: *ἐν ἅπασι ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζώοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις* (de An. I, 2, 5 Tr.). Wie zu erwarten war, so musste auch diese Darstellung von der Epikureischen Kritik abgewiesen werden; da Anaxagoras seinem Geiste keinen Körper giebt (wie auch Philoponus, aber nur folgernd, angiebt de An. p. 9), so kann dieser *νοῦς* auch gar nicht erfasst werden. Es ist bemerkenswerth, dass Cicero in seiner Zeichnung *aperta simplexque mens, nulla re adjuncta, qua sentire possit*, ursprünglich die Bestimmungen zu berücksichtigen scheint, durch welche Anaxagoras seinen Geist frei von der Materie machte, nämlich wie sie Aristoteles nicht nach den eignen Worten, sondern nach der Anlage der Anaxagorischen Lehre giebt, dass der *νοῦς ἀμιγής, ἁπλοῦς, καθαρός* sei, de An. I, 2, 13. III, 4, 3 u. 9. Phys. VIII, 5; vgl. Plut. Pericl. c. 3. Allein diese Begriffe haben ihre ächte Bedeutung und Farbe ganz verloren, indem sich an deren Stelle die Epikureische Forderung eines Körperlichen und vom Körper Verdeckten und damit Verbundenen geltend macht, welches allein zu unserm Bewusstsein dringen könne. Jedes Empfindende muss Epikureisch ein Körperliches sein, und nur ein solches kann von uns begriffen werden, da die Vorstellungen sich bloss aus den Empfindungen des Körperlichen zusammensetzen. Dadurch gewinnt der schon von Augustinus (Epist. 118 n. 24) verbürgte Text *qua sentire possit* gegen die Vulgate *quae* und das *sentiri* eines Codex seine Bestätigung, insofern die Empfindung des

Geistes auf gleicher Stufe mit der des Epikureischen Gottes steht, die nur durch die Körperlichkeit des letztern möglich ist; eben so finden jetzt auch die letzten Worte *fugere intelligentiae nostrae vim et notionem videtur* ihre wahre Beziehung, die zunächst in der oben entwickelten Epikureischen πρόληψις liegt, wodurch wir die Vorstellung vermittelst eines empfundenen, reell vorhandenen Körperlichen erhielten [1]).

V.

Auf die vier nach dem Principe des Diadochensystems verknüpften Ionischen Physiologen folgen die Häupter der Italischen Schulen. Cicero lässt offenbar den Pythagoras, Xenophanes und Parmenides die beiden Seiten derselben vertreten, schickt aber den Krotoniaten Alkmäon voraus, um ihn, wie es scheinen möchte, weder zu den Ioniern noch zu den Pythagoreern zu schlagen, auch nicht eigentlich zum wirklichen Vorgänger der letztern zu machen. Er sagt von ihm:

Cap. 11 §. 27. „*Crotoniates autem Alcmaeo, qui soli et lunae reliquisque sideribus animoque praeterea divinitatem dedit, non sensit sese mortalibus rebus immortalitatem dare.*"

Alkmäon gehört zu den interessantesten Erscheinungen der älteren Zeit, über dessen Stellung in der Philosophie wir uns zunächst zu erklären haben, um die vorgetragene Lehre ihrer historischen Verbindung nach richtig auffassen und darnach die Lateinische Darstellung würdigen zu können. Dazu können wir jedoch nicht den kürzesten Weg einschlagen, und hoffentlich wird die Ausführlichkeit unserer Untersuchung durch die Dunkelheit entschuldigt werden, die noch über diesen Mann verbreitet ist [2]).

---

1) Was Beier ad Off. I, 6 p. 40 in Wyttenbach's Erklärung verwirft, ist das Richtige, aber nicht gehörig Bezogene, was er billigt und von Seiten des Gedankens unterstützt, das Falsche, weil dadurch die Epikureische Auffassung der *intelligentia* und dessen, was sie voraussetzt, verwischt wird.

2) Die Abhandlung von M. Unna: *de Alcmaeone Crotoniata ejusque fragmentis, quae supersunt*, in den Philologisch-historischen Studien von Petersen Heft 1. 1832. p. 41-87, kann höhern Anforderungen nicht genügen.

Aristoteles stellt den Alkmäon mit den Anhängern der Pythagorischen Schule zusammen, welche die Entwickelung der beiden Principien, der Grenze und des Unbegrenzten, auf das Regulativ der heiligen Zehnzahl zurückbrachten, um eine Ähnlichkeit zwischen beiden aufzuzeigen, von der er es unentschieden lässt, ob sie ursprünglich aus dem Anschluss des Alkmäon an diese Pythagoreer oder umgekehrt hervorgegangen sei. Er meint ihr Verfahren, die Principien gegensätzlich aufzustellen, merkt aber selbst den wesentlichen Unterschied an, dass, während jene Anhänger bestimmte Gegensätze gelehrt, Alkmäon die sich gerade darbietenden, wie weiss schwarz, süss bitter, gut böse, gross klein [1]), angegeben und so die übrigen nicht weiter bestimmt habe. Dabei schiebt er gleichsam zur Rechtfertigung seiner Unentschiedenheit die Worte ein: *καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ* (Metaph. I, 5 p. 17, 11 –). Nur die ähnliche Richtung, die wiederum durch ihr gleiches Vaterland sich näher treten durfte, veranlasste den Stagiriten zu dieser Zusammenstellung, bei der er selbst aber einer etwaigen Annahme vorbeugte, Alkmäon sei Pythagoreer gewesen, wie genaue Erklärer des Aristoteles, die sich an obigen Unterschied hielten, ein Alexander v. Aphrod. (ad Met. l. l. p. 543, b 3 - Br.) und Simplicius (zu de An. fol. 8 B), nicht zugeben konnten; während Philoponus nach seiner ungründlichen Weise ihn den Pythagoreern zuzählt, ohne mehr als Aristoteles Worte vor sich zu haben (zu de An. fol. 8 B). So macht ihn auch Diogenes in der kurzen Biographie, wahrscheinlich nach Phavorinus, aber augenscheinlich auf den Grund der missdeuteten Stelle der Metaphysik, wie der daraus geschöpfte Hauptsatz verräth, zu einem wirklichen Zuhörer des Pythagoras (VIII, 83); ja ein leichtgläubiger Gewährsmann des Jamblichus (Vita Pythag. §. 104) geht so weit, durch sichtbare Auslegung obiger Zeitangabe ihn unter die „*συγχρονίσαντες καὶ μαθητεύσαντες τῷ Πυθαγόρᾳ πρεσβύτῃ νέοι*" aufzunehmen (vgl. §. 267. Schol. ad Plat. Alcib. I p. 388 Bekk.). Die Gewähr für sein jüngeres

1) Der Gleichmässigkeit des gegensätzlichen Verfahrens wegen ist *μέγα μικρόν* nach der besten Handschrift der Metaphysik (Cod. Laur. A[b]) zu setzen.

Zeitalter, und so mittelbar wieder die Bestätigung der (von Brandis Handb. d. Gesch. d. Gr. R. Ph. I S. 508 h) in Verdacht gezogenen Bestimmung der Metaphysik, erhalten wir aus den Anfangsworten seiner Schrift (bei Diog. L. l. l.), die dem Brontinus, Leon und Bathyllus gewidmet sein sollte [1]). Brontinus aus Metapont, der angebliche Lehrer des Empedokles (Diog. L. VIII, 55), war Schwiegersohn des Pythagoras (Diog. L. VIII, 42); betrachteten ihn Andere als Schwiegervater des Samiers, so scheint mir dabei bloss die gewöhnliche Verwechselung der beiden Theano, der Gemahlin und der Tochter des Pythagoras, zum Grunde zu liegen (Diog. L. l. l. mit den Stellen bei Menag. das. und Ritterhus. in Porphyr. Vit. Pyth. §. 19). Aus der an sich unpythagorischen Aufschrift seines physiologischen Gedichts (Epigen. bei Clem. Str. I p. 333 A. Suid. s. v. *Βρ.*) sind wir zu schliessen berechtigt, dass er sich nach Auflösung der Synedrien den Orphikern angeschlossen habe [2]). Wenn wir über den Leon, wahrscheinlich gleichfalls aus Metapont (Jambl. V. P. §. 267) [3]), und den Bathyllus aus Posidonia (Jambl. l. l.) [4]) weiter nichts erfahren, als dass sie Pythagoreer gewesen, so liegt doch die Annahme auf der Hand, dass alle Drei Freunde des Alkmäon waren, die den Greulen der Kylonischen Parthei entkommen sein mochten. Aus diesem Verhältniss zu Pythagoras Schule erklären wir uns den Einfluss derselben, welchen Alkmäon in sich aufgenommen haben muss, ohne selbst ihr im strengern Sinne anzugehören; denn Spuren arithmetischer, geometrischer und harmonischer Bestimmungen, die den ächten Pythagorischen Mann charakterisiren, sind bei ihm nicht anzutreffen; eher möchten wir schon eine durch

---

1) Mit dieser Dedication mag man die an den Italischen Arzt Pausanias gerichtete des grossen Empedokleischen Gedichts vergleichen, s. Diog. L. VIII, 60. 61. So erkläre ich mir auch die Angabe bei Arist. de Plant. I, 2, wie sie uns vorliegt, dahin, dass Anaxagoras sein Werk über die Natur an einen Lechineos gerichtet habe.

2) Vgl. Müller's Prolegom. S. 384 und 387.

3) Der um die mathematischen Wissenschaften verdiente Leon bei Procul. in Euclid. II p. 19 gehört offenbar einer spätern Zeit an.

4) Der dort genannte *Βαθύλαος* ist mit dem *Βάθυλλος* bei Diogenes l. l. dieselbe Person; über die doppelte Form vgl. Perizon. ad Ael. V. H. IV, 25 und Ebert *Σικελ.* I, 1 p. 95.

seine Richtung geforderte Umbildung darin erkennen, dass er, vorausgesetzt, dass seine Behauptungen, wenn auch nicht im ursprünglichen Dorismus, doch in ihrer philosophischen Form vorliegen, bei Erklärung der Gesundheit, statt die Harmonie zu wählen, eine *συνεκτικὴ ἰσονομία* oder *σύμμετρος κρᾶσις* der entgegengesetzten Eigenschaften hinzunahm (Plut. Plac. V, 30. Galen. Hist. ph. c. 39. Stob. Serm. 101, 2; vgl. Theagis fr. de Virt. bei Gale fragm. Pythag. p. 32. 33), nicht minder darin, dass er die Kreisbewegung nach einer später zu erörternden Weise in einem weniger mathematischen Ausdrucke festhielt.

Es wäre Vermessenheit, wenn wir uns darüber eine Entscheidung erlauben wollten, ob Alkmäon von den Verfassern der sogenannten Kategorientafel seine Lehre erhalten oder diese von ihm. Allein zu bedächtig ist uns Aristoteles Ausspruch immer vorgekommen, wenn wir in Überlegung zogen, dass gerade die ächten Anhänger der Pythagorischen Schule bis zur Starrheit das ursprünglich Gesetzte bewahrten; dass eben jene Verfasser die beiden gegensätzlichen Principien, welche Philolaus und die älteren Pythagoreer zum Grunde legten, in ihrer vollkommenen Gültigkeit fortbestehen liessen und die alte Annahme fast noch strenger dadurch ausbildeten, dass sie die fortschreitende Entwickelung dieser Principien, welche sich gleichfalls in Gegensätzen zeigen musste, wie sie sich den Pythagoreern ihrer Grundansicht gemäss herausstellte, auf ein regulatives Gesetz der Gestalt zurückführten, dass sie alle Glieder auf der Tafel als Entwickelungsgrade des obersten Gegensatzes diesem subordinirten, wobei die einzelnen Glieder dem ersten nicht gleich, sondern nur homogen erschienen [1]; dass endlich Alkmäon nach dem eigenen Ausspruche bei Aristoteles: *εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων* (Met. l. l. s. Diog. L. l. l.), seine Gegensätze mehr für den Organismus der menschlichen Natur verwendete, während die Pythagoreer ihre bestimmten im Grossen zur Erklärung der Welt gebrauchten und ausprägten. Hiernach scheint es uns natürlicher, dass Alkmäon den Dualismus der Pythagorischen Schule verfolgt,

---

1) Auf die weitere Zergliederung der Tafel müssen wir hier verzichten, da es nur auf ihre Grundbedeutung ankommt, die nach obiger Zusammenfassung sich schon den abweichenden Ansichten gegenüber halten kann.



dabei jedoch sich von dieser eben so weit entfernt hatte, indem ihm jeder Gegensatz als Princip gelten musste (vgl. Clem. Rom. Recog. VIII, 15 nach Ruf.), was eigenthümlich genug, aber durchaus wesentlich war bei der vorherrschend medicinischen Richtung seiner Lehre. An letzterer hatten indess die Pythagoreer insofern keinen Antheil, als sie bei allem Verdienste um die wissenschaftliche Begründung der Arzneikunst vermöge ihrer einseitigen, im Charakter des Pythagorismus liegenden Bevorzugung der Diätetik nicht die Anregungen geben konnten, um die Analyse der animalischen Organismen vorzunehmen und dadurch die eingeleitete Verbindung der Medicin mit der Philosophie so zu befestigen, wie wir sie gleich bei Parmenides, Empedokles, Hippon, Diogenes von Apollonia, Anaxagoras und Andern vorbereitet finden. Wenn wir diese Vorbereitung einzig vom Alkmäon als erstem Anatomen des Alterthums (Chalcid. in Tim. p. 340 M.) ausgehen lassen, dafür aber eine Anknüpfung fordern, die nicht in den Bestrebungen der Pythagoreer lag, so bringen wir den Einfluss einer Asklepiadenschule in Anschlag, die wir in Kroton zur Zeit des Pythagorischen Bundes nachweislich antreffen, durch den Übertritt des bedeutendsten Asklepiaden selbst mit diesem vereinigt sehen, deren selbständige Wirksamkeit aber dabei noch fortbestehen mochte [1]). Es ist sehr möglich, dass Alkmäon zu

---

1) In der Periode zwischen Ol. 60 und 70 nahm die Kunst der Asklepiaden einen Aufschwung, der die höhere Richtung der Medicin ganz besonders förderte, aber so lange unterdrückt werden musste, als sie noch in den Tempeln ausgeübt und allen ausser dem Geschlechte Stehenden vorenthalten wurde. Durch Suidas s. v. Δημοκήδης erhalten wir über einen Kalliphon Nachricht, der zu Knidos das Priesteramt des Asklepius bekleidet, nachher aber in Kroton sich niedergelassen hatte. Kroton's späterhin sprichwörtlich gewordene gesunde Lage, die von den Asklepiaden immer aufgesucht wurde, mochte zu dieser Niederlassung aufgefordert haben, welche dann mit dem blühenden Apollinischen Cultus in Verbindung treten konnte. Dort war der Sitz der Athletik; körperliche Schönheit zeichnete stets einen Krotoniaten aus, Herod. V, 47. Eust. ad Il. III, 64. Cic. de Inv. II, 1; s. meine Schrift de Societ. a Pythag. in urbe Croton. cond. scopo politico p. 13. 14. Recht bedeutsam tritt uns Kalliphon's Sohn, Democedes, entgegen, der durch seine glücklichen Curen in Griechenland und Persien zu solchem Ansehen gelangte, dass er als der erste Arzt seiner Zeit bezeichnet wurde, Herod. III, 125 [Dio Chrys.

der Asklepiadenfamilie gehörte; in Verbindung muss er wenigstens mit ihr gestanden haben. Berichtet nun Diogenes (VIII,

---

Or. LXXVII p. 417. Photii Bibl. p. 376, a 34 Bekk.]. Democedes gab zuerst die Tempelcuren auf und erhielt öffentliche Besoldung (vgl. Boeckh Staatshaush. d. Ath. I S. 132). Herodot lässt ihn gegen Ende der 63 Olym. Kroton verlassen, im ersten Jahre nach Ägina gehen, von da aus im dritten nach Athen, im vierten nach Samos kommen. Von Samos aus begleitete er den Polykrates auf jener Reise zum Orötes nach Sardes (Ol. 64, 3. Herod. III, 120), wo er nach Ermordung des Tyrannen zum Gefangenen gemacht, nachher jedoch durch Darius befreit wurde (Auf ihn scheint Xenoph. Memor. IV, 2, 33 anzuspielen, vgl. damit Herod. III, 129 und 130). Seine durch die bekannte Schlauheit bewirkte Rückkehr nach Kroton fällt nach den Andeutungen in Herodot's Erzählung, in welcher die Begebenheiten in kurzer Zeit auf einander folgen, auf den Anfang der Ol. 65 s. Herod. III, 131 - 138. Timaeus bei Athen. XII, p. 522 b seqq. Gleich darauf soll er sich mit der Tochter des berühmten Athleten Milon aus dem Pythagorischen Collegium vermählt haben (Herod. III, 137). Aus diesem Umstande sind wir auf einen Übertritt zu dem in höchster Blüthe stehenden Bunde und dadurch auf eine Verbindung der Asklepiadenkunst mit der Pythagorischen Diätetik zu schliessen berechtigt, wofür uns die vollkommenste Bestätigung vorliegt. Wir finden den Democedes in jener furchtbaren Krisis nach der Zerstörung von Sybaris (nach Ol. 67, 3.), als die durch Kylon geleiteten Volksführer gegen die Aristokratie öffentlich auftraten, unter den eifrigsten Pythagoreern (Apollon. bei Jambl. V. P. §. 257. s. meine Schrift p. 94) und sehen ihn zuletzt, als auf seinen Kopf drei Talente von den Demagogen gesetzt waren, unterliegen (Apollon. bei Jambl. §. 261). Wie hatten sich auch für ihn die Zeitverhältnisse geändert, den die Krotoniaten, als er zurückgekehrt war, als ὑπηρέτης ihrem Prytanen beigegeben hatten (Timaeus bei Athen. XII p. 522 c)! Bekleidete Pythagoras das Prytanenamt (s. meine Schrift p. 85), worin uns jetzt Democedes Stellung bestärkt, so erscheint die Verbindung noch inniger und für die Pythagorische Politik bedeutungsvoller. Wenn Herodot erzählt, dass von dem Democedes die Krotoniatischen Ärzte nicht wenig zu ihrem Ansehen gekommen, da sie als die Ersten in Hellas galten, als die Zweiten die Kyrenäer (III, 131), so haben wir dabei nicht an die Zeit vor Ol. 65 zu denken, vielmehr unter den Krotoniatischen Ärzten zunächst die Pythagoreer zu verstehen, welche nach Auflösung der Collegien und bei eingetretener Ruhe durch ihre Heilmethode Aufsehen erregten (Apollon. bei Jambl. §. 264), und unter den Kyrenaischen gleichfalls nur Pythagoreer, da vor Polykrates keine ärztliche Schule in Kyrene aufzuweisen ist, wohl aber Kyrenäer als Mitglieder der Pythagorischen Gesellschaft sich finden, die die Kunst ihrer Schule nach Afrika verpflanzt und sich an den Epidaurischen Asklepiuscultus Kyrene's angeschlossen haben mochten, s. Aristox. bei Jambl. §. 239. Diodor. Exc. Vales. p. 554 Wessel.

83) über ihn mit Rücksicht auf die Schrift: *καὶ τὰ πλεῖστά γε ἰατρικὰ λέγει, ὅμως δὲ καὶ φυσιολογεῖ ἐνίοτε*, so dürfen wir dieses im Geiste des philosophischen Alterthums nur so verstehen, dass er sich über die Entstehung des Alls, die nicht ausgeschlossen sein durfte, kürzer erklärt, zumal er vornherein den Göttern ein sicheres Wissen, den Menschen ein blosses Muthmassen zusprach (Diog. L. l. l.), dagegen bei dem Organisationsprocess die animalische Natur bevorzugt und ausführlicher untersucht hatte [1]). Darum ist uns von letzterer Forschung mehr erhalten, und es verdient alle Beachtung, dass die spätern Berichterstatter die dahin einschlagenden Lehren ausser allen Connex mit den Pythagorischen bringen, worauf uns selbst Aristoteles (de An. I, 2) und Theophrast (de sensu §. 25 –) hinführen. Bemerkt man dazu, dass sich in den astrologischen Sätzen Annahmen vorfinden, von denen einige allerdings ursprünglich den Pythagoreern zukommen (s. Plut. Plac. II, 16, daraus Galen. Hist. ph. c. 13. Euseb. Pr. Ev. XV, 47, und nachher), andere wiederum der Art sind, wie sie nie jene, sondern nur die Ionier aufgestellt hatten (Stob. I p. 526. 558), so ergiebt sich, dass Alkmäon die Ansichten beider gekannt, ohne sich aber durch solche Benutzung des Einzelnen,

---

Die Pythagorische Heilmethode, wie sie uns beschrieben wird, muss von der der Asklepiaden weniger angenommen haben, als diese von jener; denn was von der Asklepiadenkunst gemeldet wird, dass sie bloss den pharmaceutischen und chirurgischen Theil umfasst habe (Celsus Prooem. Eust. ad Il. *Λ* p. 859, 40 Schol. in Il. p. 320, b 16 Bekk.), wie es sich selbst bei Democedes früheren Curen zeigt (Herod. III, 130 und 131), tritt nachher in der Pythagorischen notorisch weit weniger hervor (s. Jambl. §. 163. 244. 264), die sich ganz auf das *διαιτητικὸν εἶδος* zurückwarf, als dessen Gründer Pythagoras vermöge seines verwirklichten Planes erschien, das Leben seiner Schüler im Bunde diätetisch zu regeln, vgl. meine Schrift p. 40. Diese Sätze, die sich noch mehr ausführen liessen, werden die nöthige Beweiskraft abgeben, dass Alkmäon's medicinische Studien — man verdankte ihnen die erste Auffindung der Nerven — ganz unabhängig von dem Pythagorismus durch Kroton's Asklepiaden angeregt und genährt werden konnten, um einen dauernden Einfluss auf die nachfolgenden Physiologen zu üben.

1) Aus dieser Richtung würde sich uns der Beiname des *Φυσικός* erklären, der ihm, wenn hier keine Verwechselung zum Grunde liegt, gegeben sein soll, nach Themist. Paraphr. in Ar. de An. I, 2 p. 417. ed. Basil. 1533.

vermöge seiner selbständigen und neuen Richtung zu ihnen bekannt zu haben.

Halten wir dieses Resultat fest, so erklärt sich die nicht etwa zufällig von Alkmäon eingenommene Stellung bei Cicero genügend. Denn indem jener zwischen die Ionische und Pythagorische Schule tritt, ersieht man, dass er keiner von beiden angehören soll, und eben der streng gehandhabte Begriff der Schule, nach welchem der gleich folgende Pythagoras als vollgültiger Vertreter der ganzen Pythagorischen Secte betrachtet wird, forderte es, ihn für sich und so nicht nach diesem aufzurufen, um wieder die Italische Abfolge rein zu erhalten, mochte er dem Pythagorismus selbst das verdanken, was als seine Behauptung aufgeführt wird. Was die Lateinische Darstellung seines Satzes betrifft, so liegen ihr ursprünglich diese Worte des Aristoteles zum Grunde: *παραπλησίως δὲ τούτοις* (den Ioniern) *καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον* (de An. I, 2, 17 vgl. §. 4), aus welchen sowohl Boëthus Angabe: *ὁ Κροτωνιάτης φυσικὸς εἶπεν, ἀθάνατον αὐτὴν* (*τ. ψυχὴν*) *οὖσαν καὶ πᾶσαν ἠρεμίαν φύσει φεύγειν, ὥσπερ τὰ θεῖα τῶν σωμάτων* (nach Porphyr. bei Euseb. Pr. Ev. XI, 28 p. 555 C), als Diogenes bestätigende Nachricht: *καὶ τὴν σελήνην καθόλου ταύτην ἔχειν ἀΐδιον φύσιν — ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχὲς ὡς τὸν ἥλιον* (VIII, 83), wie Stobäus Auszug: *Ἀλκμαίων φύσιν αὐτοκίνητον κατ' ἀΐδιον κίνησιν* (*ἀπεφήνατο τὴν ψυχήν*), *καὶ διὰ τοῦτο ἀθάνατον αὐτὴν καὶ προσεμφερῆ τοῖς θείοις ὑπολαμβάνει* (I p. 794 vgl. Theodoret. Gr. Aff. Cur. V p. 822 Sch.), zusammengesetzt sind. Aristoteles zeigte dort am ausführlichsten die Denkungsart des Krotoniaten auf und bildete dafür die Hauptquelle der Griechischen Epitomatoren, denen, wie den Commentatoren des Aristoteles (s. Simpl. und Philopon. zu de An. l. l.), Alkmäon's Schrift nicht mehr erhalten war. Die Gestirne für göttlich oder selbst für Götter in dem oben erörterten Sinne (vgl. Clem. Protrept. p. 43 D) zu erklären, konnte Alkmäon im Einverständniss eben so wohl der ältern Ionier als der Pythagoreer unternehmen; allein den

Grund ihrer Göttlichkeit darin zu suchen, dass sie ewig bewegt seien, musste ihn den letztern näher führen. Wir folgern dieses noch bestimmter aus jener Nachweisung, dass der Seele Unsterblichkeit zukomme, weil sie den Gestirnen ähnlich sei von Seiten der ewigen Bewegung. Als solche konnte nämlich der Physiolog nur die Kreisbewegung ansehen, indem er bei seinem bedeutenden Gegensatz von Seele und Körper, der wiederum den höchst wichtigen von Denken und Empfinden hervorrief (Theophr. de Sensu §. 25), die Vergänglichkeit des Körpers durch den schönen Ausspruch begründete, dass die Menschen den Anfang an das Ende nicht zu knüpfen vermöchten (Arist. Problem. XVII, 3; Apostol. Proverb. XVIII, 56). Hierbei dachte er, wie Aristoteles andeutet, an den Kreis, den also der Körper nicht beschreiben kann, vielmehr nur eine gerade Linie; denn diese galt den Alten für ein Bild der Endlichkeit, während jener die Ewigkeit darstellte. Allein die Kreisbewegung kam erst durch die Pythagorische Schule zum philosophischen Gebrauch und Bedeutung; Alkmäon musste sich ihr anlehnen, wenn er alles Göttliche sich stets und zwar im Kreise bewegen liess. Hielt er die Seele für *ἀεικίνατος* und dadurch für *ἀθάνατος*, so möchten wir hier, woran auch Simplicius erinnert (zu de An. l. l.), ein Vorbild für Platon (Phaedr. p. 245) finden. Niemand wird aber ernstlich gesonnen sein, uns jenen Gegensatz von Seele und Körper durch das Vorschieben einer göttlichen Weltseele zu rauben, die uns in der vorliegenden Beziehung um Alkmäon's Standpunkt bringen würde, möchte sich auch Cicero selbst schon dagegen auflehnen; wiewohl es wahrscheinlich, aber unnachweisbar ist, dass der Denker die stetige Bewegung alles Göttlichen auf einen letzten Grund zurückgeführt und dadurch im Grossen einen Gegensatz des ewig Bewegenden und ewig Bewegten fixirt hatte.

Man kann dem Cicero Ungenauigkeit vorwerfen, wenn er die *immortalitas* an die *divinitas* knüpft, statt sie aus der ewigen Bewegung der Gestirne und der Seele abzuleiten. Allein dieser Vorwurf verliert sehr an Kraft, sobald man die Anforderung des Epikureismus in der Beurtheilung berücksichtigt, der sich schon, wenn wir uns selbst nicht trügen, in der Aufstellung des Satzes dadurch geltend machte, dass der Epikureische

Gewährsmann des Römer's die Aristotelische Stelle nach der ihm geläufigen Sprache seines Meisters in ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα (*soli et lunae reliquisque sideribus*, vgl. Epikur bei Diog. L. X, 90. 92) umsetzte und dann noch die ψυχή anknüpfte. Dabei macht sich Vellejus im Auftrage seiner Schule schon einigermassen Luft gegen die herrschende Ansicht, dass die Gestirne Götter seien, denen als feurigen und bewegten Massen alle einer göttlichen Natur wesentlichen Bestimmungen abgehen (Diog. L. X, 77). In der That geschieht diese Abläugnung bloss zur Beschwichtigung der Angst vor der Macht eines solchen Göttlichen innerhalb der Welt, zumal es als erster Grundsatz in der zur rohesten und unmündigsten Anschauung herabgesunkenen meteorischen Betrachtung des Epikur gilt, alle Erscheinungen am Himmel auf keine Wirksamkeit Gottes zurückzuführen (Diog. L. X, 76. 97. Lucret. V, 77 seqq.). Sonne, Mond und die übrigen Gestirne sind als Zusammensetzungen von Atomen ebenso vergänglich, wie alles bei der Weltbildung aus diesen Entstandene (Lucret. V, 417 seqq.), und auf Nichts pocht der Epikureismus mehr als auf den Satz, dass alles Verbundene lösbar sei, überhaupt was einen Anfang, auch ein Ende habe. Die Vergänglichkeit jener Körper zeigt sich schon täglich, indem sie erlöschen und sich wieder entzünden (Diog. L. X, 92. Serv. ad Aen. IV, 584); ihr förmlicher Untergang ist aber durch die Annahme vergänglicher Welten, denen sie angehören, gesetzt (Diog. L. X, 45. 74. 89). Der Seele jedoch Unsterblichkeit zuzusprechen, kann der Epikureer weit weniger zulassen, ohne seinen Atomismus abzuschwören. Es ist ihm nur ein albernes Gerede (ματαιάζουσι), wenn man behauptet, die Seele sei ein Unkörperliches, was man an sich allein bei dem Leeren denken kann, welches weder zu thun noch zu leiden vermag, sondern bloss den Körpern Bewegung durch sich leiht; Beides, Thun und Leiden, welches sich bei der Seele offenbar begiebt, würde man ihr nehmen, wenn sie ein ἀσώματον wäre (Diog. L. X, 67, s. die Beweise gegen die Unsterblichkeit bei Lucret. III, 426—770). Vielmehr ist sie gleichfalls, wie früher bemerkt, eine Zusammensetzung, freilich sehr glatter und runder Atome (Diog. L. X, 66. Lucret. III, 178 seqq.), am ähnlichsten dem Hauch, der eine Mischung des Warmen in sich enthält (Diog. L. X, 63. Lucret. III, 232 seqq.); sie lebt aber nur

in und mit dem Körper, ihn ganz durchdringend und von ihm verdeckt und geschützt, so dass durch dessen Auflösung auch sie zerstreut wird (Diog. L. X, 64. 65. Lucret. III, 324 seqq). Dabei kann uns bloss eine richtige Einsicht vom Leben und Tode die Sehnsucht nach Unsterblichkeit benehmen (Diog. L. X, 124. Lucret. Schluss d. dritten B.).

VI.

Wir schreiten jetzt zu der einen Seite der Italischen Schulen fort, wofür wir diesen Übergang erhalten:

Cap. 11 §. 27. *„Nam Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione humanorum animorum discerpi et lacerari deum, et, quum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum dei partem esse miseram: quod fieri*
§. 28. *non potest. Cur autem quidquam ignoraret animus hominis, si esset deus? quomodo porro deus iste, si nihil esset nisi animus, aut infixus aut infusus esset in mundo?"*

Hätte Cicero auch nicht an einem andern Orte (de Senect. c. 21, 78), unabhängig von einer bestimmtern Griechischen Quelle, die hier bevorzugte Annahme, dass unsere Seele ein Ausfluss der allgemeinen Weltseele sei, auf Pythagoras und die Pythagoreer zurückbezogen, so würde uns schon das seither nachgewiesene Princip der Anordnung darin sicherstellen, dass Pythagoras nicht für sich allein, sondern für seine ganze Schule auftrete und somit sein Namen für diese in dem allgemeinern Sinne genommen sei, den der Begriff der Schule nothwendig in sich schliessen muss. Dieser Begriff hat in der Geschichte der Pythagorischen Philosophie, wie zuerst Aristoteles durch die Bezeichnung *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι* (Metaph. I, 5 u. 8. Meteor. I, 8.) oder genauer *οἱ Ἰταλικοὶ καὶ καλούμενοι Πυθαγόρειοι* (Meteor. I, 6.) oder *οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυ-*

ϑαγόρειοι (de Caelo II, 13) andeutet, seine vollgültige Bedeutung, und wird durch das ursprünglich gesetzte, aber durch das Erlöschen der Pythagorischen Politik auf die Durchbildung des philosophischen Elementes gerichtete Streben nach Bündlerei genährt, so dass Pythagoras Name auf allen Entwicklungsstufen der Lehre bis zu der letzten Succession im Zeitalter der ersten Peripatetiker nachklingt. Hat dabei der nie abgestorbene anhängliche Sinn eigentlicher und uneigentlicher Pythagoreer sich darin ausgesprochen, Alles, auch die verschiedenste und durch fremden Einfluss bedingte Gestaltung des Gedankens auf den Urstamm zurückzuführen, so ist für die wahrhafte Erkenntniss des ältern und neuern Pythagorismus noch grössere Gefahr aus dem Verfahren erwachsen, den Gründer der Schule zum alleinigen Vorstand aller sich von ihm ableitenden Richtungen zu machen, die auf diese Art verbunden nicht vor Platon's Zeit sich geltend machten, wie es sich in den spätern Griechischen Sammlungen ausweist, s. Plut. Plac. I, 3. 7. Galen. Hist. ph. c. 8. Stob. I p. 58. 298 seqq. und sonst. Um so vorsichtiger muss Cicero's Anknüpfung gehandhabt werden, zumal wir bemerken, dass seine Übertragung, wiewohl einen ächt Pythagorischen Grundgedanken in sich fassend, doch eine Farbe im Ausdruck an sich trägt, die der Lehrsatz von der Weltseele als der das Ganze durchdringenden und organisirenden Lebenskraft in dem Übergange zur Platonischen, besonders Stoischen Schule erhielt. Dass in unserer Darstellung die göttlichen Weltkörper der Pythagorischen Lehre (τὸ ἀεὶ ϑέον ϑεῖον Philol. bei Stob. I p. 422 nach der vulg. und p. 488; Alex. Polyh. bei Diog. L. VIII, 27) gänzlich zurücktreten, und der Übergang von Alkmäon's Begriff des Göttlichen zu Pythagoras Gott als dem allgemeinen Geiste wie durch einen Sprung geschieht, ist nach der nun erkannten Wandelbarkeit dieses Begriffes erklärlich. Unerklärlicher könnte es scheinen, warum jener Gott nicht in der mathematischen Form der höchsten Einheit (Philol. bei Jambl. in Nicom. Arith. p. 109. Arist. Metaph. XIV c. 4. p. 302, 13 Br.) erscheint, überhaupt warum die mathematische Theologie, an welcher sich der höchst religiöse Sinn der Pythagoreer zu erwärmen und durch welche er sich lebendig zu erhalten wusste, schon hier wie in der nachherigen Pythagorisch-Platonischen Richtung des Xenokrates spurlos verschwindet; wenn man nicht gleich darauf zurückkommt,

dass das Griechische Excerpt des Cicero ursprünglich von dem Anhänger einer Schule, wir meinen der Stoischen, herrührte, der den Satz von dem Durchdrungensein der Welt von Seiten jener Seele aus Rücksichten seiner Lehre begünstigte und Alles verdrängte, was nicht der rein physischen Natur der Gottheit angehörte. Wie weit die Stoiker zum Nachtheil des Pythagorismus darin gingen, zeigt ein Auszug aus Philolaus bei Stobäus (I p. 452): *Τὸ δὲ ἡγεμονικὸν (Φιλόλαος ἔφησεν) ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρὶ, ὅπερ τρόπεως δίκην προϋπεβάλλετο τῆς τοῦ παντὸς σφαίρας ὁ δημιουργός* (s. Boeckh im Phil. S. 96), der nicht bloss die Pythagorische Weltseele in das Herrschende (der vernünftigen Seele) der Stoischen Welt umsetzt [1]), sondern auch den Platonischen Künstler auf eine nicht minder unpythagorische Weise hineinträgt und in Beziehung bringt. Ebenso geben wir auch den Satz bei Sextus, wenn nicht ganz dem Gedanken, doch der Einkleidung nach den Stoikern zurück: *ἓν ὑπάρχειν πνεῦμα, τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον* (adv. Math. IX, 127), der uns sogleich auf die ursprüngliche Auffassung hinführt.

Wenn wir auf die älteste Darstellung der Pythagorischen Lehre von der Gottheit in den Philolaischen Bruchstücken eingehen, hier jedoch die ohne Zweifel durch den Einfluss des Eleatismus hervorgerufenen Bestimmungen auf die Seite legen, dass Gott als einig, ewig, beständig, unbewegt, sich selbst gleich und verschieden von dem Andern zu denken sei (Philol. bei Philon de mundi Opif. p. 24; vgl. jetzt auch Laur. Lydus de Mens. p. 74 R.), so nehmen die wahrscheinlich aus der dritten Abtheilung des Philolaischen Werkes erhaltenen Stellen über das Verhältniss der Gottheit zur Welt unsere besondere Aufmerksamkeit in Anspruch. Hier, wie sicher schon früher, leitete Philolaus die Unvergänglichkeit der Welt von dem Einen ihr verwandten Wesen, dem Mächtigsten und Unüberwindlichen [2]), ab, indem er zur Begründung der ewigen Fortdauer derselben anführt, dass weder innerhalb noch ausserhalb ein anderer mäch-

---

1) Boeckh im Philolaos S. 97 irrt, wenn er jenes *ἡγεμονικὸν* für das Centralfeuer gesetzt ansieht.

2) *Ἀνυπερβλάτῳ* vermutheten wir in unserer Schrift über den Pythag. Bund p. 55; wofern nicht *καθυπερτάτῳ* zu schreiben ist, vgl. Archytas bei Stob. I p. 714.

tiger Grund als die Seele gefunden werde, der sie zu zerstören vermöchte; alsdann lässt er diese Seele das Ganze umfassen, indem sich ihm ihre unmittelbare Wirksamkeit auf das unveränderliche astralische Gebiet von dem Umgebenden der Welt bis zum Monde erstreckt, auf die Gegend unter dem Monde aber nur insofern, als dieser veränderliche Theil bloss der obern Bewegung folgen kann, so dass die Welt als ewige Thätigkeit Gottes erscheint (s. Stob. I p. 418 seqq. mit den trefflichen Erörterungen von Boeckh im Philol. S. 165 folg. vgl. Clem. Protr. p. 47 C. Cod. Coisl. Simpl. de Caelo p. 505, a 9 Br.). Dabei zeigt sich die Seele immer durch Bewegung wirksam. Als das *κινέον* wandelt sie von Ewigkeit in Ewigkeit umher (*περιπολεῖν*), umfasst das All äusserlich (*περιέχειν*) und hält es wie in Gefangenschaft zusammen, wie Philolaus bei Athenagoras (Legat. pro Chr. c. 6 *ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι*) aussagt. Als *φρουρά* in jenem Sinne sah man auch das Gebundensein der einzelnen Seele an den Körper an (Plat. Phaedon p. 62 B); Cicero selbst vermag diesen Ausdruck nicht mehr rein zu erhalten, wenn er *praesidium et statio vitae* an die Stelle setzt (de Senect. c. 20, 73), wodurch er die ursprünglich Orphische Beziehung verwischt (s. später bei Xenokrates). Der Sitz, von welchem aus die allgemeine Seele auf den stets bewegten Theil des Kosmos wirkt, ist nach dem obigen Stoischen Auszug aus Philolaus das mittlere Feuer oder mythisch die Hestia des Alls, das Haus oder die Wache oder wohl ursprünglicher der Thurm des Zeus (s. Philol. bei Stob. I p. 488. Arist. de Caelo II, 13. Arist. *Πυθαγορικά* bei Simpl. ad l. l. f. 124 bei Br. p. 505, a 35; vgl. Simpl. ad Phys. VIII fol. 319 A. Procul. in Tim. III p. 172. Nicol. bei Phot. Bibl. 187 p. 143, a 32 Bekk). Hier im Centralfeuer wohnend mochte sie lichtartig [1]) und wahrscheinlich selbst sphärisch gedacht wer-

1) Darum tritt in der Lehre von den zehn Gegensätzen das Licht auf die Seite der vollkommnen Reihen, die offenbar zunächst aus der ihnen übergeordneten göttlichen Einheit abgeleitet wurden, zumal ihr nach Philolaus Auffassung die Grenze, wie nothwendig, verwandt erscheint; s. Arist. Met. I, 5. Eudorus bei Simpl. ad Phys. fol. 39 A; vgl. Philol. bei Syrian. in Metaph. XIV, 1. Ebenso verhält es sich dort mit dem einen Gegensatze der Ruhe, während die ältern Pythagoreer die Bewegung als das an sich noch Bestimmungslose auf das Unendliche zurückführten, s. Eudemus bei Simpl. ad Phys. fol. 98 B.

den; und indem sie so wie die Seele im Körper von dem Herzen aus durch das Ganze verbreitet ist, beseelt und belebt sie den Kosmos, welchen Philolaus darnach als von Natur durchweht (διαπνεόμενος) beschreibt, wobei er die lebendige Durchdringung an jenen Athemzug der Welt knüpft, der das allgemeine Leben derselben darstellt (vgl. meine Schrift p. 51). Nur dieses sollte auch bei Sextus a. a. O. gemeint sein, dass Pythagorisch die ganze Welt ein Hauch ψυχῆς τρόπον durchdringe. Diese allgemeine Beseelung musste nun nach Cicero als Folge des *animus per naturam rerum omnem intentus et commeans* betrachtet sein, nur tritt hier nach Stoischer Denkart die Durchdringung stärker heraus, als es der alt Pythagorische Charakter nach der dargelegten Form der Auffassung zuliess. Vollkommen richtig ist es aber, wenn der Verbindung nach jene Weltseele von der Gottheit nicht unterschieden wird. Wir haben schon in unserer Geschichte des Pythagorischen Bundes (p. 53 not.) darauf hingedeutet, dass Brandis (Rhein. Mus. 1828 S. 233 gegen Boeckh, Philol. S. 151. 166. 171, und Ritter, Gesch. d. Pythag. Philos. S. 152 folg.) im Widerspruch mit der Continuität der Entwickelung des philosophischen Lebens bei den Griechen es unentschieden lässt, ob die Pythagoreer die Weltseele von der Gottheit gesondert oder ihr gleichgesetzt; hält er es jetzt (Handb. d. Gesch. d. Gr. R. Ph. I S. 486 mit Note *n*) noch für zweifelhaft, doch für sehr möglich, dass beides identisch gewesen, aber auch für möglich, dass Platon die Sonderung bei den Pythagoreern vorgefunden, so müssen wir uns in demselben Sinne dagegen erklären. In den Bruchstücken des Philolaus findet sich nicht die geringste Spur, dass die Weltseele anders als die Gottheit gedacht und behandelt sei, wohl aber wird jene in dem grössern Fragmente bei Stobäus (I p. 418 seqq.) bestimmt genug ihrem Wesen und Wirken nach gezeichnet, dass wir die Welt eben als ewige Thätigkeit der Gottheit als bewegender Seele ansehn können. Den einzigen für die Verschiedenheit beider Kräfte sprechenden Philolaischen Satz bei Stobäus (I p. 452) muss die Kritik, wie bemerkt, seinem Ausdrucke und Gedanken nach als modern abweisen, da es sich zu deutlich kund giebt, dass ein Stoiker das ἡγεμονικόν aufbot, dieses bei dem Streite seiner Schule, ob es im Äther oder in der Sonne oder sonst wo liege, in das Centralfeuer versetzte, und dann einen

Platonischen Demiurg die Seele der Welt vorsetzen liess. Billig könnte man fragen, wenn die Weltseele, natürlich schon aus Gottes Hand hervorgegangen, als Werkzeug desselben galt, wo dann in der Pythagorischen Welt ein ihrem Begriffe angemessener Wirkungskreis in dem abhängigen Verhältnisse von dem Herrscher und Führer des Alls gegeben sei? zumal bei Platon die Idee des mittlern Weltfeuers verschwindet und seine allgemeine Seele bei aller Verschiedenheit im Einzelnen bloss das mit der Pythagorischen gemein hat, dass sie von der Mitte aus, wo nun aber die Erde ist, bis zu dem äussersten Himmelskreis ausgebreitet ist und ihn äusserlich umfasst (Tim. p. 36). Überhaupt halten wir in der alten Philosophie nichts für so gefahrvoll, als den Ursitz einer Lehre zu verlassen, um von spätern nothwendigen und zeitgemässen Umbildungen aus auf die frühere Denkart zurückzukommen, wie etwa von den Stoikern aus anzufragen, ob Heraklit die Luft als Verwandlungsstufe des Feuers oder einen Weltbrand bei der Rückkehr der Dinge in Feuer gesetzt habe.

Lässt nun Cicero unsere Seelen von jener Weltseele abgelöst sein, so haben wir im Allgemeinen nichts dagegen einzuwenden, insofern die Gottheit, wie sie der Inbegriff der Zahlen ist, so auch für den Inbegriff aller Seelen gilt; allein er weiss in der Epikureischen Kritik diese allgemeinere Ableitung, die er auch sonst so aufnimmt (de Senect. c. 21, 78. de Divin. I, 49, 110, vgl. oben S. 7 not. 1), auf eine Art zu benutzen, wie sie der Pythagorismus nicht zugeben kann. Philolaus bezeichnet uns nämlich das Centralfeuer auch als μήτηρ θεῶν (bei Stob. I p. 488), so dass bloss die Götterseelen als höhere Potenzen zunächst und unmittelbar aus der Weltseele hervorgehen, während die Menschenseelen erst aus der vom Centralfeuer erwärmten (Philol. bei Stob. I p. 528 seqq. Plut. Plac. II, 20) Spiegelscheibe der Sonne abgeleitet werden. Dieses ergiebt sich aus der Bestimmung einiger Pythagoreer bei Aristoteles, nach welcher wir die in der Luft befindlichen abgesonderten Sonnenstäubchen, ξύσματα, für die Seele halten sollen; erklärten Andere das diese Bewegende dafür (de An. I, 2, 4), so hielten sie, erstere Annahme offenbar mit einschliessend, mehr die göttliche und dämonische Natur fest, deren die Seele empfänglich ist, da sie, wenn auch nur mittelbar, aus dem Urgöttlichen abstammt. Die-

selbe Ableitung, nur mit bestimmterer Scheidung von Vernunft und Leben, finden wir auch bei Diogenes nach dem Alexander Polyh. (VIII, 28), insofern die Seele ein ἀπόσπασμα des Äthers, des warmen und kalten, sei, so dass sich selbst unsere Verwandtschaft mit den Göttern auf die Theilnahme am Warmen gründe, welches von der Sonne ausgehend Ursache des Lebens sei (vgl. Sext. adv. Math. IX, 127); eine Ansicht, die sich bekanntlich den Römischen Dichtern besonders empfahl [1]). Indem nun die losgerissenen Theilchen in der Luft schweben, so dass die ganze Luft voll von Seelen erscheint (Alex. bei Diog. L. VIII, 32), drückt sie die Sonne auf die Erde nieder. Hier angelangt gehen sie ihrer Verbindung mit dem Körper nach, weil sie ohne diesen die Sinne nicht gebrauchen können (Philol. bei Claud. Mam. de st. an. II, 7), und wie die entgegengesetzten Urgründe, überhaupt jedes Einzelne zusammengefügt sind, so werden auch sie durch die Harmonie dem Körper eingepflanzt (Philol. bei Claud. Mam. l. l.), was Stobäus nach Aristotelischer Sprachweise ausdrückt, dass der Geist θύραθεν εἰςκρίνεσθαι (Stob. I p. 790). Ächt Pythagorisch dürfen wir dann die Seele selbst als Harmonie ansehen (Macrob. Somn. Scip. I, 14. Arist. de An. I, 4. Polit. VIII, 5), indem wir dabei eben an die harmonische Fügung des Entgegengesetzten zurückdenken, wodurch das Seelenleben in dem Körper bedingt ist [2]).

Betrachtet man mit Rücksicht auf diesen Ursprung der menschlichen Seelen Cicero's Ausdruck *ex quo nostri animi carperentur* [3]), so ersieht man leicht, dass hier das ἀποσπᾶσθαι

---

1) Vgl. Voss zu Virg. Georg. IV, 219 seqq. Heindorf zu Horat. Sat. II, 2, 79.

2) Nach diesem graduellen Bildungsprocess, der sich dann in der eigentlichen Seelenwanderungslehre fortsetzt, wie wir sie in unserer Schrift p. 69 seqq. dargelegt haben, möchten die Abweichungen verschwinden, die Brandis (Handbuch I. S. 488) in den nähern Bestimmungen der Pythagoreer über die Erscheinung der menschlichen Seelen, so wie in der Art ihre Wesenheit zu bezeichnen, zu finden glaubt.

3) Wie wir hier das *carpi* auf eine Griechische Wendung zurückführen, ebenso auch die Ausdrücke *libare*, *delibare* für dieselbe Ableitung, de Senect. und de Divin. l. l. Darum können nach der dargelegten Beziehung die schon umgesetzten Worte bei Lactant. I, 5: *ex quo (animo) omnia, quae nascuntur, animalia vitam capiunt*, oder bei Minuc. c. 19: *ex quo etiam animalium omnium vita capiatur*, für Cicero's Text in keinen Betracht kommen.

der Seele zum Grunde lag, also das Hervorgehen derselben aus dem abgeleiteten Feuer festgehalten war. Es ist möglich, dass die Griechische Quelle die Seelen bloss als abgelöste Theile des Urgöttlichen aufstellte, ohne die bestimmtere Nachweisung ihrer Erscheinung zu geben; Cicero konnte dann selbst nicht daran denken, dass eine unmittelbare Ableitung aus dem Centralfeuer unpythagorisch sei. Wir müssen hierauf besonders hinlenken, weil die drei ersten Einwürfe des Vellejus auf diese Ableitung gegründet werden, und nicht gerade in der Epikureischen Lehre ihren Stützpunkt finden, vielmehr sich nur an den Ausdruck und die Vorstellung in dem beschränktesten Geiste eines Epikureers halten. Denn an das *carpi* an sich knüpft Cicero sonderbar genug an, wie Gott durch eine solche Absonderung der Menschenseelen zerrissen und zerstückelt werde, und lässt dann, wenn die Seelen den leidenden Zuständen verfallen, wovon nur Wenige, eben die wahren Philosophen, frei sind, auch einen Theil der Gottheit sich elend fühlen. Bei diesem zweiten Einwurfe sind ihm nach unserer Ansicht noch die Sätze in der Erinnerung zurückgeblieben, die er kurz vorher im dritten und vierten Buche seiner Tusculanischen Unterhaltungen über die Gemüthskrankheiten, besonders die Bekümmerniss, als Quelle des Elends, vorgetragen hatte. Allein weder auf die eine noch andere Weise kann ein Epikureischer Gott an seiner Glückseeligkeit leiden. Aber warum sollte drittens der Mensch in seinem Wissen so beengt sein, wenn er einen Theil Gottes in sich trägt? Bei dem vierten Einwurfe liegt eine Epikureische Annahme im Hintergrunde; fragt nämlich Vellejus in Stoischen Ausdrücken (*infixus aut infusus*), wie jener Gott, wenn er nichts als eine Seele wäre, in der Welt stecken könnte, so hat er den Satz seiner Schule für sich, dass nichts Unkörperliches auf ein Körperliches wirken (s. oben) und somit kein Körperloses die Welt durchdringen könne. Wir erinnern nicht weiter daran, dass durch die nachgebildete Einfalt des Epikureismus der wahre Gehalt des Pythagorischen Lehrsatzes, wie er es sollte, verkannt ist.

VII.

Weit grössere Schwierigkeiten, als uns bisher in den Weg gelegt wurden, häufen sich bei Betrachtung der andern Seite

der Italischen Schulen, ohne dass wir die Neuheit der Begriffswelt, die sich in der Eleatischen Richtung auf das absolute Sein aufschliesst, als Grund davon vorzuschieben, vielmehr nur Cicero's Griechischen Gewährsmann anzuklagen genöthigt werden, dass er bald abgeleitete Bestimmungen den ursprünglichen gleichgesetzt, bald durch die Kürze seiner Darstellung dem Römer verstattet habe, das Gegebene noch enger zusammenzuziehen und den Zwecken der Epikureischen Lehre unterzuordnen. Über den Gründer der Eleatischen Forschung wird Folgendes ausgesagt:

Cap. 11 §. 28: „*Tum Xenophanes, qui mente adjuncta, omne praeterea, quod esset infinitum, deum voluit esse, de ipsa mente item reprehenditur, ut ceteri; de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens neque conjunctum potest esse.*"

Hieran schliesst sich demnächst Parmenides an, nicht aber so, dass er als der glänzendste Ausbildner des Seins uns recht willkommen entgegentritt, sondern bloss in der rein äusserlich festgehaltenen Beziehung zum Xenophanes als dessen Schüler erscheint, die zuerst Aristoteles nach Überlieferung (Metaph. I, 5) und ihm folgend Theophrast (bei Alex. ad Met. l. l. p. 536, a 9 Br. bei Simpl. ad Phys. fol. 6 A) natürlich mit tieferer Erkenntniss des stattgehabten Verhältnisses geben. Nur in der Weise, dass Xenophanes und Parmenides die ganze Eleatische Schule vertreten müssen, dürfte eine Andeutung enthalten sein, dass beide, jener als Urheber, dieser als Vollender, den Abschluss der Lehre bilden sollten, während Melissus und Zenon nicht als eigenthümliche Denker sich bemerklich gemacht, letzterer vielmehr seinem Parmenides mehr Schutz gewährt, Melissus dagegen entweder auch diesem durch theilweis ausführlichere Argumentationsreihen zur Seite gestanden hätte oder wohl selbst nicht als Eleat, sondern, wie seine Stellung in den Academischen Büchern II, 37, 118 zeigt, als Samier ganz untergeordnet nachgefolgt wäre, wodurch sich diese beide einer besondern Betrachtung auch von Seiten ihrer Theologie entzogen, vgl. Plut. Darstellung bei Euseb. Pr. Ev. I, 8.

Wenn sich der Epikureismus, denn diesen dürfen wir nie aus dem Auge lassen, seiner Einsicht in das Wesen der Götter rühmt, wenn er gegen die volksthümlichen Vorstellungen so sehr ankämpft, dass, wer diese den Göttern leihe, für irreligiös gelten solle (s. oben), so hätten wir lebhaft gewünscht, dass er sich in dieser Beziehung mit Xenophanes gemessen hätte, dessen ganzer Standpunkt ein theologischer zu nennen ist und von einem religiösen Bewusstsein ausgeht, welches ihn zu der höheren unsichtbaren Quelle des Seins als des Einen Göttlichen hinführt und von hier aus geläuterte Begriffe von den vielen Göttern finden lässt. Xenophanes zeigte zuerst ein würdiges Streben, von der Lehre aus den Glauben zu reinigen, was ihn nothwendig in einen Kampf mit den Dichtern brachte. Wir erfahren, dass er nicht bloss in seinem philosophischen Gedichte, sondern auch in seinen Elegien und Iamben, in letztern wohl vorzugsweise, gegen die Homerischen und Hesiodeischen Götter aufgetreten war (Diog. L. IX, 18), wodurch er beim Sillographen Timon zum Ὁμηραπάτης ἐπισκώπτης wurde (Sext. Hypot. I, 224. Diog. L. l. l.). In dieser Stellung konnte er von seiner ersten dialektischen Begründung aus, dass das Sein nicht entstanden sei, diejenigen für Frevler erklären, welche von den Göttern Entstehen und Vergehen aussagten (Arist. Rhet. II, 23. Clem. Strom. V p. 601 D), und von der zweiten aus, dass die Gottheit als das Mächtigste Eine sei, dieser Einheit die Vielheit der Götter unterordnen, was offenbar der Beweisführung zum Grunde liegt (Arist. de Xenoph., Mel. et Gorg. c. 3. Theophr. bei Simpl. ad Phys. fol. 6 A) und den Volksgöttern das richtige Verhältniss in der Lehre anweist, wie es auch in dem Fragmente bei Clem. Strom. V p. 601 C (Euseb. Pr. Ev. XIII, 13 p. 678 D) heraustritt. Und selbst von der dritten Argumentation aus, dass die Gottheit durchaus gleich sei, konnte er, von seinem streng religiös sittlichen Gefühl getrieben, gegen alle anthropomorphischen Vorstellungen von den Göttern sich recht derb äussern (Clem. Str. V p. 601 D. VII p. 711 D. Theodoret. Gr. Aff. Cur. III p. 780, s. Karsten Xenoph. Reliq. Nr. V. VI) und Homer wie Hesiod geisseln, dass sie Alles, was bei den Menschen Schmach und Tadel sei, Diebstahl, Ehebruch und Betrug den Göttern aufgebürdet hätten (Sext. adv. Math. IX, 193, vgl. I, 289. Karsten Nr. VII); dann überhaupt öfter Anlass nehmen, die

Fictionen der Dichter[1]) von Titanen-, Giganten- und Centaurenkämpfen abzuweisen (Athen. XI p. 462 F), dagegen bloss göttlicher Wesen Verehrung, jedoch nicht durch Trauer, sondern durch Opfer, anzuempfehlen (Arist. Rhet. II, 23 p. 1400, b 5 Bekk. Plut. de Superst. c. 13, vgl. Athen. l. l. E). Hätte unser Epikureer diese Seite des Xenophanes bevorzugt, so konnte er, ohne wider Willen genöthigt zu werden, mit ihm gemeinschaftliche Sache zu machen, seine menschengestaltigen Götter, wie er es sonst thut, besonders hervorziehen; allein dieses mochte ihm hier nicht philosophisch genug scheinen, und nicht den innern Kern der Xenophanischen Lehren treffen, so dass er sich lieber auf das Gebiet des Seins wagt, aber merkwürdiger Weise ganz entlegene Bestimmungen aushebt, wozu er doch wieder Grund haben musste.

Stellen wir zuvörderst in gedrängter Kürze Xenophanes positive Sätze über das ἕν voran, welches er nach Aristoteles bedeutsamem Ausdruck auf den ganzen Himmel (*εἰς τὸν ὅλον οὐρανόν*), d. h. auf das sichtbare Ewige und Unveränderliche[2]) hinblickend für die Gottheit erklärte (Met. I, 5 p. 18, 14 seqq.), so folgerte er durch eine ganz einfache Bewegung des Gedankens theils aus dem Begriffe des Seins, theils aus dem der Gottheit, 1) dass das Sein, nämlich nach der im Voraus anerkannten Beziehung auf die Gottheit, insofern es nicht geworden sein (*ἀγένητον*) und wir dürfen hinzufügen, somit nicht vergehen könne, ewig sei (*ἀΐδιον*); 2) dass die Gottheit, wenn sie das Mächtigste von Allem sei (*κράτιστον* d. h. *δυνατώτατον καὶ βέλτιστον*), Eine sei, weil es zum Wesen derselben gehöre, dass sie herrsche (*κρατεῖν*), und 3) dass die Gottheit, insofern sie Eine sei, nach allen Theilen gleich (*πάντῃ ὅμοιον*) und somit

---

1) Die durch *πλάσματα τῶν προτέρων* gemachte Beziehung ist für Xenophanes zu wesentlich, als dass wir sie nach Hermann's Correctur (in der Zeitschrift für die Alterthumsw. 1837 Nr. 39 S. 323. 324) auslöschen dürfen, deren Rechtfertigung schwerlich genügen kann.

2) In diesem Aristotelischen Sinne fasse ich den Ausdruck auf, und erkläre mich ebenso entschieden gegen Karsten's und Anderer Ansicht, dass darunter die Welt gemeint sei, als gegen die Vorwürfe, die Jener auf Aristoteles wegen falscher Auslegung Xenophanischer Sätze häuft, s. Xenoph. Reliq. p. 95. 96. 133. 135. Parmenid. Reliq. p. 200.

kugelgestaltig sei (σφαιροειδῆ). Daran knüpfte der Denker zwei negative Bestimmungen, indem er die Gegensätze des Unendlichen und Endlichen (ἄπειρον, πεπερασμένον), des Unbewegten und Bewegten (ἀκίνητον, κινητόν) abwies, insofern das Unendliche, weil es weder Anfang noch Mitte noch Ende habe, und das Unbewegte, weil weder ein Anderes in dasselbe noch es selbst in ein Anderes übergehen könne, dem Nichtseienden zukäme, das Endliche aber und Bewegte eine Mehrheit von Dingen voraussetzte; beides liesse hier ein Nichtseiendes und Mehreres zu, was mit den gewonnenen Begriffen der Ewigkeit und Einheit der Gottheit streiten und ihre Gültigkeit bedrohen würde. Wir folgen hier absichtlich der Schrift über Xenophanes, Melissus und Gorgias (c. 3. 4.), die wir aus Gründen dem Aristoteles selbst zusprechen und in die Classe hypomnematischer Schriften nach dem in der Aristotelischen Literatur gültigen Begriffe des Ausdrucks versetzen, jedoch nimmermehr für die Theophrastische ausgeben können, die Simplicius ad Phys. fol. 6 A, freilich nicht ganz rein, benutzte. Diesem lagen sicherlich Theophrast's Φυσικά (die ächte Aufschrift, φυσικὴ ἱστορία eine spätere Bezeichnung bei Simpl. ad Phys. fol. 33 A, s. 32 A) vor, welche die Lehrsätze fast aller frühern Philosophen aufnahmen (Diog. L. IX, 22), dabei aber sich zugleich an jene Schrift hielten; wir bemerken, dass der Peripatetiker auch hier in der Darstellung seinem Lehrer nacheiferte, indem er offenbar mit Rücksicht auf die Worte der Aristotelischen Physik I, 2 (vgl. de Caelo III, 1. Met. I, 5 p. 18, 4 seqq.) die Betrachtung über Xenophanes durch die Wendung entschuldigend feststellen wollte: ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης (Simpl. l. l.). Darüber kann weiter kein Zweifel obwalten, dass die Aristotelische Schrift die Hauptquelle bildete, aus welcher die nachfolgenden Berichterstatter, denen Xenophanes Gedicht schon fehlte, ihre Bestimmungen schöpften; erweitern sich diese, so lässt es sich deutlich zeigen, dass dann nur Folgerungen zum Grunde liegen, die man theils von den Xenophanischen Annahmen theils von dem obersten Grundsatze des Eleatismus aus unterstellte. Wir heben hier bloss einen Bericht des Cicero aus den Academischen Büchern (II, 37, 118) hervor, den man mit dem in unserer Stelle gegebenen nie vereinbaren konnte, weil er an sich ganz richtig im Widerspruch mit diesem steht,

wenn er aussagt: *Xenophanes, paulo etiam antiquior* (als Anaxagoras), *unum esse omnia* (*dixit*), *neque id esse mutabile, et id esse deum, neque natum unquam, et sempiternum, conglobata figura.* Schon die Steifheit des Satzes weist darauf hin, dass Cicero einen Griechischen Bericht wörtlich wiedergiebt, indem er offenbar vorfand: *Ξ. ἓν εἶναι τὸ πᾶν* (oder auch *τὰ πάντα*) *καὶ ἀμετάβλητον* (wenn dieses nicht eine spätere Stelle hatte), *καὶ τοῦτο θεὸν εἶναι καὶ ἀγένητον, καὶ ἀΐδιον, καὶ σφαιροειδῆ*; durchaus im Geiste excerpirender Schriftsteller, s. Sext. Hypot. I, 225. Galen. Hist. ph. c. 3 vgl. Origen. Philos. c. 14. Theodoret. Gr. Aff. Cur. IV p. 794. Schiebt er dagegen in unserm Werke über die Götter dem Xenophanes, den *νοῦς* und das *πᾶν* jetzt noch bei Seite gesetzt, das Prädicat *ἄπειρον* unter, so sieht man leicht, dass ihn dabei eine andere Griechische Quelle leitete; was wir besonders bemerklich machen, wenn Jemand noch nicht zu der Überzeugung gekommen sein sollte, dass Cicero, sobald wir ihn so bestimmt mit den Griechen zusammenzuführen vermögen, ein blosser Übersetzer derselben ist. Uns liegt es jetzt ob, zu ermitteln, wodurch man veranlasst werden konnte, dem Xenophanes ganz im Widerspruch mit den obigen Sätzen den Begriff des Unendlichen aufzubürden; wir wählen dafür diesen Weg.

Schon Aristoteles warf dem Kolophonier vor, dass er über sein *ἓν* Nichts fest bestimmt habe (*οὐθὲν διεσαφήνισε* Met. I, 5 p. 18, 16[1]); vgl. damit Timon bei Sext. Hypot. I, 224); er meint dabei die Ausschliessung jener Gegensätze, des Endlichen und Unendlichen, des Bewegten und Unbewegten, die ihm von weit grösserer Bedeutung waren, zumal Xenophanes doch wieder seiner Gottheit, wie nach ihm Parmenides seinem *ἐόν*, das *μένειν ἐν τωὐτῷ* zusicherte, ohne aber dabei, wie schon Simplicius anmerkt, an die der Bewegung entgegengesetzte Ruhe zu denken (*οὐ κατὰ τὴν ἠρεμίαν τὴν ἀντι-*

1) Darauf gründet sich Aristoteles Verfahren, den Xenophanes zu den *ἀγροικοτέροις* zu zählen (Met. l. l.); solche und ähnliche (*φορτικός*) Vorwürfe des Stagiriten finden zunächst in **bestimmten** Puncten der Lehren ihre Beziehung, wie beim Melissus in Betracht seines falsch geschlossenen *ἄπειρον* (Met. l. l. Phys. I, 2. 3.); beim Hippon in Rücksicht auf seine *ἀρχή* (Met. I, 3. de An. I, 2).



κειμένην τῇ κινήσει μένειν αὐτόν φησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀπὸ κινήσεως καὶ ἠρεμίας ἐξῃρημένην, Simpl. ad Phys. l. l. u. 7 A. vgl. fr. IV bei KARST.). Durch letztere Bestimmung verleitet, legten Spätere dem Xenophanes den physisch bezogenen Begriff des Unbewegten und Unveränderlichen und Leidenlosen (*ἀκίνητον, ἀμετάβλητον, ἀπαθές*) unter, indem sie dabei schon das erst seit Platon und Aristoteles aufgestellte Alleins über das reine Gebiet des Seins erhoben; ja die Gottheit sollte ihnen auch endlich sein, offenbar weil ihr die Kugelgestalt zugesprochen war, aber ächt Xenophanisch nur als veranschaulichendes Bild ihrer durchgängigen Gleichheit und Selbigkeit, so nach Nikol. Dam. u. Alex. Aphr. bei Simpl. ad Phys. l. l. (der beiden durch Berücksichtigung der Xenophanischen Beweise widerspricht und bemerkt, dass das *πεπερασμένον* und *σφαιροειδές* nach Alexander der Gottheit beigelegt sei *διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον*) Sext. l. l. (der Ausdruck des Timon das. §. 224 *ἀσκηθής* steht nicht mit jenem Begriffe des Unbeweglichen auf gleicher Stufe) III, 218. Galen. Hist. ph. Orig. Philos. und Theodoret. Gr. Aff. Cur. l. l. Gab nun ausser Cicero der ihm fast gleichzeitige Nikolaus von Damaskus in seinem Werke *περὶ θεῶν* der Gottheit auch das Unendliche hin, die er als Peripatetiker durch Aristoteles Beziehung verleitet als *ἀρχή* behandelt zu haben scheint (Simpl. ad Phys. fol. 6 A), so konnte sich Xenophanes nicht etwa nachher dafür entschieden haben, sondern Spätere mussten hier ähnlich wie bei jenen Begriffen des Unbewegten und Endlichen verfahren sein. BRANDIS Vermuthung, man müsse hier auf die Gottheit bezogen haben, was der Denker von der Erde gesagt, dass sie sich nach Unten in's Unendliche ausdehne (Comment. Eleatic. p. 40. 41), würde uns die letzte Hülfe bieten, den Irrthum zu erklären. Wir knüpfen vielmehr an Xenophanes erste Beweisführung an, und halten dabei fest, dass das Sein nicht geworden sein, also auch nicht vergehen könne, mithin ewig sei; das Unendliche wurde dann von ihm abgewiesen, weil es weder Anfang, Mitte noch Ende habe. Beides glaubte man späterhin in Verbindung setzen zu können, und folgerte, weil das Sein, insofern es ungeworden sei, keinen Anfang, und insofern es unvergänglich sei, kein Ende habe, so müsse es unendlich sein, indem man dabei Melissus Schluss von dem Anfangslosen auf die Unend-

lichkeit für sich hatte (Simpl. ad Phys. fol. 22 B. 23 B. Arist. de X. M. et G. c. 1), ohne den Paralogismus zu beachten, dass man nämlich dadurch nicht auf zeitliche, sondern räumliche Unendlichkeit undialektisch gekommen sei, der aber Xenophanes durch die gefolgerte Ewigkeit des Seins schon entgangen war. Brandis (Comment. El. p. 30) behauptet, dass selbst Theophrast entweder durch Folgerung oder auf Xenophanes gestützt diesem das ἀκίνητον geliehen habe, weil in Bessarion's Auszuge aus Theophrast (in calumniat. Platonis p. 32 b) das *immobile* ausdrücklich für Xenophanes Gottheit herausgehoben würde; wir setzen hinzu, dass auch das *finitum* dort aufgenommen ist, und müssen somit, wiewohl gleich im Widerspruch mit den einleitenden Worten bei Simplicius (ad Phys. fol. 5 B seqq.), dem sonst tüchtigen Peripatetiker Schuld geben, die Irrthümer der Spätern veranlasst zu haben. So führt Brandis stets die Stelle in Bessarion's Tractat auf Theophrast's verlorene Schrift zurück, die dem Cardinal noch vorgelegen habe, aber von ihm summarisch benutzt zu sein schiene, während Simplicius sie vollständiger ausgeschrieben (s. bes. Comment. Eleat. p. 18 not.; vgl. auch Handb. I. S. 358 q.); damit ist auch Karsten (Xenoph. Reliq. p. 107 not.) einverstanden. Allein hier liegt eine starke Täuschung zum Grunde; Bessarion hat dort (II, c. 11) nichts zur Hand gehabt, was uns nicht erhalten wäre; in der Absicht, Parmenides und Melissus Lehre zu erörtern, geht er ausdrücklich von Aristoteles Physik (I, 2) aus, nimmt dabei stillschweigend Simplicius Commentar zu Hülfe, um die hier aufbewahrten eigenen Worte beider Eleaten, freilich ungenau genug, anzuwenden; benutzt dann denselben Commentar für Xenophanes Annahmen, schiebt jedoch Theophrast's Auctorität vor, weil durch sie Simplicius Angaben verbürgt waren, wirft aber die Worte des Griechischen Auslegers so ungründlich durcheinander, dass er die vom Nikolaus D. und Alexander dem Xenophanes geliehenen Begriffe des ἀκίνητον und πεπερασμένον dem Theophrast selbst in den Mund legt. Wir wollen der Wichtigkeit der Sache wegen und um ferneren Irrungen vorzubeugen, Bessarion's und Simplicius Worte in der Note zusammenstellen und die des Letztern besonders auszeichnen, welche Jener aufgriff; wodurch es erwiesen sein wird, dass noch nicht Theophrast eines Ver-

fahrens anzuklagen ist, dessen sich erst spätere Epitomatoren nach ihm und vor Cicero schuldig machten[1]).

---

1) Bessarion l. l. p. 32 b „*Theophrastus Xenophanem, quem Parmenides audivit atque secutus est, nequaquam inter physicos numerandum, sed alio loco constituendum censet. Nomine, inquit, unius et universi Deum Xenophanes appellavit, quod unum, ingenitum, immobile, aeternum dixit; ad haec aliquo quidem modo neque infinitum, neque finitum, alio vero modo etiam finitum, tum etiam conglobatum, diversa scilicet notitiae ratione, mentem etiam universum hoc idem esse affirmavit; nec vero Theophrastus solus haec dicit, sed Nicolaus quoque Damascenus, et Alexander Aphrodisiensis eadem de Xenophane referunt.*" Simpl. ad Phys. fol. 5 B. 6 A: *Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν* (*ἤτοι*-*πᾶν* Zusatz des Simpl., wie die folgende Anknüpfung andeutet), *καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον, οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος, ὁμολογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης. Τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης, ὃν ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ φησιν ὄντων, ὁμοίως* (*ἀνομοίως* Cod. Brand. falso) *ἀνάγκη ὑπάρχειν πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός. Ἀγένητον δὲ ἐδείκνυεν ἐκ τοῦ δεῖν τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνομοίου γίγνεσθαι· ἀλλὰ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθές φησιν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον γεννᾶν ἢ γεννᾶσθαι προσήκει τὸ ὅμοιον ἐκ τοῦ ὁμοίου· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίου γίγνοιτο, ἔσται τὸ ὂν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Καὶ οὕτως ἀγένητον καὶ ἀΐδιον ἐδείκνυ. Καὶ οὔτε δὲ ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον εἶναι· διότι ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὄν, ὡς οὔτε ἀρχὴν ἔχον μήτε* (*οὔτε* C. B.) *μέσον μήτε* (*οὔτε* C. B.) *τέλος, περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα τὰ πλείω. Παραπλησίως δὲ καὶ τὴν κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν ἠρεμίαν· ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ὄν· οὔτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον, οὔτε αὐτὸ πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω τοῦ ἑνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλειν* (C. B.)· *ὥστε καὶ ὅταν ἐν ταὐτῷ μένειν λέγῃ καὶ μὴ κινεῖσθαι,*

αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ [schr. *τωὐτῷ*] *τε μένειν κινούμενον οὐδέν,*
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει (wie mit Karsten p. 38 z. schr. *ἐπιτρέπει* C. B.) *ἄλλοτε ἄλλῃ,*

οὐ κατὰ τὴν ἠρεμίαν τὴν ἀντικειμένην τῇ κινήσει μένειν αὐτόν φησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀπὸ κινήσεως καὶ ἠρεμίας ἐξῃρημένην. Νικόλαος δὲ ὁ Δαμασκηνὸς ὡς ἄπειρον καὶ ἀκίνητον λέγοντος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ περὶ Θεῶν ἀπομνημονεύει, Ἀλέξανδρος δὲ ὡς πεπερασμένον αὐτὸ καὶ σφαιροειδές. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον αὐτὸ δείκνυσιν, ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον. Πεπερασμένον δὲ καὶ σφαιροειδὲς αὐτὸ διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον λέγει. Καὶ πάντα δὲ νοεῖν φησὶν αὐτὸν λέγων·

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Nach der Art, wie Cicero das *infinitum* heraushebt, könnte uns beinahe noch ein anderer Begriff entgehen, den er in der nachlässigsten Epikureischen Aufstellung des Xenophanischen Satzes zurücktreten lässt [1]). Indem er nämlich sagt: *omne praeterea, quod esset infinitum, deum voluit esse*, bemerkt man, dass ihm das neuere *πᾶν* vorlag, aber nicht etwa in der Form von *πᾶν τὸ ἄπειρον*, sondern in der von *ἓν εἶναι τὸ πᾶν*, woran sich dann das *ἄπειρον* als ein Prädicat angeschlossen haben mochte, und wie ich glaube, auch die übrigen Bestimmungen, die aber im Interesse des Epikureismus ebenso unterschlagen wurden, wie das *ἕν*, weil dieses in jener Formel einen Sinn annahm, den Cicero hier nicht forderte, vielmehr die Behauptung verlangte, *τὸ πᾶν εἶναι τὸν θεόν*. Genau kann man nicht mehr erkennen, wie weit er dabei den Begriff des Alls ausdehnte, ob er ihn streng an das absolute Sein gebunden oder selbst bis in die materielle Welt hinabgesenkt und wirklich den Xenophanes zum Pantheisten gemacht habe; zulässig ist jener Begriff überall nur dann, wenn man darunter Alles versteht, was die Eleaten als seiend setzten, da ausser ihrem *ὄν* das Seiende ein Nichtseiendes ist. Anders haben weder Platon (Soph. p. 242 D. vgl. Parmen. p. 128 A. Theaet. p. 180 E) noch Aristoteles (Met. I, 3 u. 5. III, 4, wie aus dem Zusammenhange dieser Stellen hervorgeht) die Alleinheit gefasst, welche die Eleaten freilich in dieser Form nicht lehren, aber wie analoge Darstellungen in Parmenides Bruchstücken zeigen, gern zulassen, wenn man sie nicht, wozu der Ausdruck in nachfolgenden Zeiten verleitet hat, mit der sichtbaren Welt zusammenbindet. Schloss darum das *omne* in unserer Stelle das vom Werden gesonderte Sein in sich, so können wir das Bisherige zusammenfassend den Hauptsatz ausschälen, dass dem Xenophanes alles Seiende, welches ungeworden und unvergänglich sei, die Gottheit sei. Denn so erhält hier das Seiende seinen reellen Inhalt.

Wie verhält es sich nun noch mit dem *mente adjuncta?*

---

1) Wie Minucius Felix c. 19 unsere Stelle excerpirt, würde man den Begriff kaum gewahren; er bemerkt: *Xenophanem notum est, omne infinitum cum mente deum tradere.* Deutlicher führt dagegen Cicero selbst darauf hin de Div. II, 50. *Videsne Epicurum — quemadmodum, quod in natura rerum* omne *esse dicimus, id infinitum esse concluserit?*



Man darf diese Worte nicht so verstehen, als wolle Cicero, in Wahrheit gegen die Xenophanische Lehre, durch *adjuncta* das All von dem Geiste trennen, wie Karsten behauptet (Xenoph. Reliq. p. 136), oder als solle die Gottheit als Geist die Allheit der Dinge kraftthätig durchdringen oder ihr beigemischt sein, was Brandis hier bestätigt glaubt (Handbuch I. S. 369 vgl. Comment. Eleat. p. 25). Denn in *adjuncta* ist keine philosophische Beziehung hineingelegt, wie das *praeterea* andeutet, sondern es dient bloss zur grammatischen Verbindung des Gedankens in der Art, dass mit dem Geiste das All Gott sein solle, wofür in der Griechischen Quelle ganz einfach ϑεὸν εἶναι τὸν νοῦν oder eine ähnliche Verknüpfung gegeben sein mochte. Die Gottheit aber nach dem Zeugniss des Sextus (Hypot. I, 225 τὸν ϑεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι) in die Dinge hineinzuziehen, kann ich überall nicht für Xenophanisch halten, finde vielmehr auch darin bloss Missdeutung jener Alleinheit von Seiten der Spätern. Dazu hat wiederum Bessarion's Übersetzung getäuscht, in der es heisst: *mentem etiam universum hoc idem esse affirmavit*, wornach der Eleat bei Theophrast behauptet haben sollte, dass das All der Geist sei; allein obige Vergleichung mit Simplicius zeigte schon, dass Bessarion dessen Satz καὶ πάντα δὲ νοεῖν φησὶν (Ξενοφ.) αὐτόν (ϑεόν), ganz falsch übertragen hat, den der Commentator nach Xenophanes Bruchstück aufstellt, dass die Gottheit ohne Ermüdung durch die denkende Kraft des Geistes (νόου φρενί) Alles regiere (frag. III Karst. [1]). Xenophanes hatte die geistige Seite der Gottheit fixirt, als er in der dritten Argumentation die geschlossene Vollkommenheit und Gleichheit ihres Wesens gewonnen hatte, indem er beifügte: οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει (Sext. adv. Math. IX, 144. fr. II K.); zwar wird dieser Vers bei Sextus ohne Xenophanes Namen angeführt, und das Denken selbst neben der sinnlichen Wahrnehmung bei Aristoteles (de Xenoph. M. et G. c. 3) in der Beweisführung nicht genannt, allein schon jener Ausspruch bei Simplicius wie der bei Clemens (Strom. V p. 601 C. Euseb.

---

1) Aus diesem Bruchstück ist nach unserer Auffassung die Nachricht bei Diog. L. IX, 19 ἔφη δὲ καὶ τὰ πολλὰ ἥττω νοῦ εἶναι zusammengesetzt, die nichts mehr als Xenophanes Ausspruch enthält, wie schon Ritter Gesch. d. alten Ph. I. S. 475 not. 3 erkannt hat.

Pr. Ev. XIII, 13. fr. I K.), dass der Eine Gott weder an Körper noch an Gedanken (*νόημα*) den Sterblichen ähnlich sei, sichert uns das Denken in gleichem Masse zu und bestätigt die Ächtheit des Gedankens in jenem Fragmente (vgl. Timon bei Sext. Hypot. I, 224). Darum durfte Sextus (Hypot. I, 225) nach dieser Verbindung das Praedicat *λογικός* für den *θεός* herausheben (s. Galen. Hist. ph. c. 3), und der Gewährsmann des Diogenes L. (IX, 19) die Wesenheit des Xenophanischen Gottes so bezeichnen: *μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπῳ· ὅλον δὲ (τὸν θεὸν) ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν· σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν.* Diesem Satze liegt nichts mehr zum Grunde, als was obige Aussprüche des Denkers besagten; denn einmal ist hier die Ähnlichkeit mit dem Menschen unzweifelhaft bloss nach jener von Clemens uns aufbewahrten Stelle abgewiesen; sodann mit Berücksichtigung dessen die offenbar eingeschaltete Erklärung, *μὴ μέντοι ἀναπνεῖν*, beigefügt, um das göttliche Leben nicht an das Princip des animalischen zu knüpfen, vielmehr ganz frei von dem sinnlichen Dasein zu halten; endlich die Behauptung, dass Gott seinem ganzen Wesen nach Geist und Einsicht sei, nach dem *οὖλος νοεῖ* zusammengesetzt. Sichtbar haben wir auf Letzteres auch Cicero's Beziehung des Geistes zurückzuführen, da wir zu der Erkenntniss gelangten, dass alle spätern Aussagen nur Auslegungen Xenophanischer Sätze sind; brachte der Römer in seine Beziehung nicht mehr hinein, als dass alles Seiende Geist sei, so wollen wir ihm Vertrauen schenken, dachte er aber weiter daran, der Geist sei das Kraftthätige in der Welt, so müssen wir ihn einer unrichtigen Auffassung des ganzen Eleatischen Standpunktes zeihen.

Sehen wir noch zum Schluss auf die beigefügte Beurtheilung des Vellejus, so ist sie allerdings am geeignetsten, die Art, wie wir hier den Eleatischen Annahmen nachzuspüren suchten, für recht nutzlos und verkehrt zu erklären, da es dem Epikureer leichter wird, den Sinn des Gegebenen zu begreifen. Zum Glück zeigt seine Auffassung nur, wie sie nicht sein soll; er bringt uns in die atomistische Körperwelt zurück und verweist bei der Annahme, dass ein Geist Gott sein solle, leichthin auf den früher gegen Thales und Anaxagoras ausgesprochenen Tadel, den wir bei dem Eleaten in der That einer Beachtung nicht

für werth halten können, da wir oben seinen Stützpunkt dargelegt haben. Soll aber Xenophanes von Seiten jener *ἀπειρία* noch stärkeren Tadel verdienen, insofern in ihr weder Empfindung noch Verbindung sein könne, so haben wir schon beim Anaxagoras gezeigt, was ein Epikureer in dem Unendlichen unmöglich findet. Das Körperliche ist ihm davon wie beim blossen Geiste ausgeschlossen, und dadurch die Empfindung; nicht minder das *conjunctum*, nicht im Stoischen, sondern in dem rein atomistischen Sinne der Epikureischen Physik als die das Körperliche voraussetzende, von ihm untrennbare Berührung, die Cicero hier der Lectüre des Lucrez I, 450 seqq. verdankt haben mag. Sehr belehrend ist uns dabei, wie weit sich ein Begriff von der organischen Stelle aus, in welcher er ursprünglich seine Bedeutung erhielt, verlieren kann, wenn wir nämlich in dem gefolgerten Unendlichen das Ewige des Seins richtig erkannt haben, welches nun hier zum Unkörperlichen wird. Wir dürfen deshalb unbedenklich die Ansicht aufstellen, dass Cicero in der Wahl seiner Bestimmungen über Xenophanes Gottheit durch Epikur's Lehre geleitet sei und mit Umgehung der früher in die Academischen Bücher aufgenommenen gerade solche vorgeführt habe, in denen sie ihre Annahmen entschieden geltend machen und die Falschheit der Behauptungen sicherer aufzeigen konnte. Denn dass ihm mehr vorlag, möchte die Analyse seiner geschraubten Darstellung an die Hand gegeben haben, und für zufällig können wir das Zusammentreffen nicht erklären, dass Nikolaus D. in seiner Schrift über die Götter zugleich des Unendlichen bei Xenophanes gedachte, wofür entweder Phädrus selbst oder wahrscheinlicher ein älterer, aber von diesem benutzter Gewährsmann die gemeinschaftliche Quelle bildete.

VIII.

Was soll nun nach diesem Vorgange der tiefsinnigste der Denker, Parmenides aus Elea, gelehrt haben? Cicero lässt ihn so auftreten:

Cap. 11 §. 28. „*Nam Parmenides quidem commenticium quiddam coronae similitudine efficit: Stephanen adpellat, *conti-*

nente ardore lucis orbem, qui cingit caelum, quem adpellat deum: in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest: multaque ejusdem monstra; quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem, ceteraque generis ejusdem ad deum revocat: quae vel morbo, vel somno, vel oblivione, vel vetustate delentur: eademque de sideribus, quae, reprehensa jam in alio, in hoc omittantur."

Dabei drängt sich uns gleich die Bemerkung auf, warum der Begriff des Seins, wie er durch Handhabung einer entwickelteren und consequenteren dialektischen Methode fortgebildet wurde, gänzlich zurücktritt, so dass durch diese Darstellung das Urtheil Späterer, die das Schülerverhältniss festhalten, bestätigt wird, Parmenides, obwohl Zuhörer des Xenophanes, sei diesem jedoch nicht gefolgt (Diog. L. IX, 21. vgl. Plut. bei Euseb. Pr. Ev. I, 8). Zwei Gründe geben darüber vollkommene Aufklärung; sie deuten zugleich den bedeutenden Fortschritt an, den Parmenides Geist im Denken machte. Indem nämlich dieser Eleat den Xenophanischen Satz aufnahm, leitete ihn der sehr richtige Gedanke, dass die anfängliche Zurückführung des Seins auf die Gottheit als die Quelle desselben im Voraus die Forschung über das Wesen jenes Begriffs abschneide, da die Vernunftschlüsse nicht von dem Seienden an sich, sondern, insofern es Gott sei, gelten würden. Durch die Erkenntniss geleitet, dass das ἐόν in dem reinen Gebiete der Vernunft die alleinige Anerkennung und Beglaubigung finde, prüfte er es an sich, und gewann nach Setzung desselben und nach Abweisung des Nichtseins, insofern es seine eigene Position läugne, durch eine strengere Beweisführung unterscheidende Merkmale. Musste er sich freilich im Geiste für die Gottheit erklären, so war er doch von dem Seienden, insofern es als solches Inhalt genug haben sollte, zu stark durchdrungen, als dass er jener irgendwo in seiner Wahrheitslehre gedacht hätte. Erst die Neuplatoniker geben dieses Seiende, dessen Bestimmungen sie keiner andern Natur zueignen konnten, für den höchsten Gott aus; und hätte Cicero ihre Auffassung

schon vorgefunden, wovon namentlich bei Platon, Aristoteles und Theophrast nicht die geringste Spur anzutreffen ist, so würde er die für Xenophanes aufgenommenen Begriffe des Alls, des Unendlichen und der Vernunft auch dem Parmenides geliehen haben, die dieser zwar an sich verschmäht, die spätern Platoniker aber hier durch erweiterte Folgerungen geltend machen zu können wähnten. Den zweiten Grund haben wir darin zu suchen, dass der Eleat entschieden die Sonderung des Seienden, aber nie Werdenden und des Werdenden, aber nie Seienden, der Vernunft und Sinnenwelt, aussprach und durchführte. Dabei wusste er das Verhältniss beider wenigstens dadurch für das Denken zu fixiren, dass er dem ewigen Sein die ausschliessliche Wahrheit zuwies, dagegen in das Reich der sinnlichen Erscheinungen und Wahrnehmungen bestimmter als sein Vorgänger Täuschung oder doch muthmassliche Meinungen versetzte, da er nach dem glänzenden Eingange seines Gedichts, in welchem er seinen edlen Trieb für philosophische Erkundung der nur in dem unsinnlichen Gebiete des absolut Seienden liegenden Wahrheit schildert, in dem Tempel angelangt, wo sich Tag und Nacht scheiden, Zwiefaches erfahren soll,

ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ,
ἠδὲ βρότων δόξας, τῇς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής

v. 29. 30 Karst. Nachdem die Lehren der Wahrheit beendigt sind, erfolgt der Übergang zu den menschlichen Meinungen v. 110 seqq., die als solche der Eleat auch durch die Darstellung zu zeichnen weiss, indem er dann im Plural redet, und ihren Werth dadurch veranschlagt, dass er Epitheta aufwendet, die den Charakter des Unsichern, Trügerischen an sich tragen. Mit Unrecht würde es daher als Inconsequenz gelten, wenn Parmenides ein Mal die sinnliche Welt aus der Einheit alles Seins verbannt, das andere Mal sich ihr dennoch hingiebt, weil er sie nicht abzuweisen vermochte, sondern, wie uns Aristoteles (Met. I, 5 p. 18, 25 Br.) recht bedeutsam zu bedenken giebt, die Nothwendigkeit ihn zwang, den Erscheinungen zu folgen und hierfür Principien zu setzen. Dadurch ist es wieder vollkommen erklärlich, wenn er sich in diesem Theile der Philosophie weniger selbständig zeigte und mehr die Sätze seiner Vorgänger, besonders der Pythagorischen Schule, mit seinem eigenen Standpunkte auszusöhnen wusste,

zumal uns die durchaus nicht unsichere Verbindung, in welche er mit letzterer gebracht wird, auf einen Austausch der Lehre zurückschliessen lässt (Diog. L. IX, 21 ᾧ sc. Διοχαίτῃ τῷ Πυθαγορικῷ, καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε). So haben wir denn in diesem Gebiete des Sinnlichen aufzusuchen, was uns Cicero über Parmenides Begriffe vom Göttlichen mittheilt. Die Bestimmungen sind dadurch schwer erkenntlich, dass die Physik des Eleaten weit fragmentarischer erhalten ist; doch werden wir ihnen hoffentlich ziemlich nahe kommen, sobald wir, was durchaus nothwendig ist, keinen zu beschränkten Massstab an die Untersuchung legen.

Sondern wir zuvörderst Alles ab, was die Darstellung zu Gunsten des Epikureers angenommen, der sich schon vornherein gegen die seltsamen Gebilde des Eleaten auflehnt, weil er die ganze Vorstellung nicht würdig begreifen, weit weniger mit seiner Richtung vereinbaren kann [1]), so gewinnen wir drei Hauptsätze, die eine Stufenfolge bilden von dem Höhern und Ungewordenen herab bis zu dem tiefer Gelegenen und Gewordenen. Denn offenbar müssen wir es so auffassen, wenn Cicero erstlich von dem höchsten Gott ausgeht, ganz abgesehen davon, wo er ihn gefunden; sodann zu den individuellen Kräften herabsteigt, die sich bei der Weltbildung wirksam zeigen, jedoch als solche nicht den Worten nach erscheinen, sondern bloss zum Göttlichen werden; endlich zu den Gestirnen gelangt als göttlichen aber schon erzeugten Körpern. Für zufällig können wir dieses nicht erklären, wenn wir die Folge der Bruchstücke in Vergleich bringen, lassen vielmehr den Römer durch das ihm vorliegende Griechische Excerpt dazu angeleitet sein, zumal die einzelnen Worte, die Parmenides Behauptungen enthalten, durchaus auf einen solchen Auszug hinweisen, dessen Gültigkeit nur wieder durch die Auffassungsweise des Übersetzers beschränkt wird. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir jenes Excerpt wie die frühern auf dieselbe Quelle

1) Wir bemerken, dass das nachherige *monstra* mit dem anfänglichen *commenticium* correspondirt, beides also durch die Epikureische Denkungsart gefordert wird, die uns auch in der Billigung des *quidem* leitete. Creuzer hat die Stelle im Stobäus, durch welche er seinem *convertitium* Eingang verschaffen wollte, missverstanden. Heindorf's kritisches Verfahren kann auch hier keine Berücksichtigung finden.



zurückführen, aus welcher die spätern Griechischen Berichterstatter geschöpft hatten, da Cicero, wenigstens was den ersten Hauptsatz anlangt, mit Stobäus zusammentrifft und selbst erst durch diesen aufgeklärt werden kann. Zur Würdigung der Behauptung nämlich, dass Parmenides die Stephane — wir schieben jetzt noch die beigefügte Erklärung derselben auf die Seite — Gott nenne, legt uns Stobäus (I p. 482 seqq.) folgenden Bericht vor: *Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους* (*ἐπ' ἀλλήλαις* Euseb. falsch), *τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δὲ ἄλλας* (*ἀλλήλαις* Galen. falsch) *ἐκ φωτὸς* (*ἐκ* nach Plut., Euseb., Galen.) *καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν* (soweit auch Plut. Plac. II, 7, daraus Euseb. Pr. Ev. XV, 38; s. Galen. Hist. ph. c. 11), *ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη· καὶ τὸ μεσαίτατον* (Cant.) *πασῶν περὶ ὧν πάλιν πυρώδης* (*καὶ τὴν μεσαιτάτην πασῶν ἀραιῶν πάλιν πυρώδη* nach Dawis zu unserer Stelle des Cicero, dem Heeren folgte). *τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τε καὶ* (*τοκέα* nach Dawis a. a. O.) *πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα καὶ κυβερνήτην καὶ κληροῦχον ἐπονομάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην* [1]). Hierin haben wir gleich die letztern Worte ausgezeichnet, die für Cicero unmittelbar in Betracht kommen, wobei wir bemerken, dass der ganze Bericht ursprünglich aus der Stelle des Parmenideischen Gedichts zusammengestellt sein muss, aus welcher uns Simplicius (ad Phys. fol. 9 A. u. 7 B. v. 125—130 Kar.) ein abgerissenes Stück aufbewahrt hat; dieses lassen wir aber mit Absicht noch unberücksichtigt, um erst die vollständigere Vorstellung, wie sie bei Stobäus vorliegt, zu begreifen.

Unter dem Dünnen und Dichten, oder dem Lichte und der Finsterniss, welches als die substantielle Grundlage der Kronen aufgeführt wird, haben wir die beiden Urgestalten (*μορφαί*) zu verstehen, die Parmenides als die Principien der sinnfälligen Dinge aufstellt (Simpl. ad Phys. fol. 7 B. 9 A. v. 112 Kar.).

---

1) Diesen Bericht haben wir bereits in einer Beurtheilung von Karsten's Werk in den Gött. g. Anz. 1836 St. 120 S. 1198 folg. kurz zu würdigen unternommen; die geringe Modification, welche die jetzige Auffassung durch öfter wiederholte Prüfung desselben erhalten hat, ändert an dem Ganzen nichts. Hier erfüllen wir zugleich, was wir dort versprachen.



Er erklärt sich, wie uns bedünken möchte, gegen die Einheit des Grundwesens und findet darin einen Irrthum (*τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν* bei Simpl. l. l. v. 113 Kar.), offenbar, je mehr die Pythagorische Schule gegen die ältern Ionier den Dualismus geltend gemacht hatte. Den Gegensatz bezeichnet er selbst als das ätherische Feuer der Flamme (*φλογὸς αἰθέριον πῦρ*) oder Licht (*φάος*), und als die Nacht (*νύξ*), und bestimmt ihre Eigenschaften so, dass das Ätherfeuer zart, sehr dünn, sich selber überall gleich sei, die dunkle Nacht dagegen ein dichter und schwerer Körper (Simpl. l. l. u. fol. 39 A. v. 114 seqq.). Nach der bekannten, schon von Simplicius (fol. 7 B) angezweifelten Glosse wird beides zugleich unter dem Gegensatz des Warmen und Kalten gefasst; in dem Mischungsprocess erscheint es auch unter dem des Männlichen und Weiblichen (Simpl. l. l. v. 129. 130). Mit Rücksicht darauf konnten Aristoteles und die ihm folgten, um einen schulgemässen Ausdruck für das Elementarische und dessen Bedeutung zu gewinnen, ebensowohl Feuer und Erde an die Stelle setzen, als das eine als das Wirkende oder Bewegende, das andere als das Leidende oder Materielle darstellen (Arist. Met. I, 5. Phys. I, 5. de Gen. et Corr. I, 3. II, 9 und die Spätern bei Brandis Comment. Eleat. p. 156 d. 159 g.); und darnach lässt auch Cicero (Acad. II, 37, 118) den Eleaten als Principien setzen: *ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur.* Parmenides vertheilt nun gleich nach Oben bei seinem Weltbau die Grundstoffe, indem er theils je einen rein theils beide untereinander gemischt hervortreten lässt, sicher um dadurch zunächst das verschiedene Mass von Licht und Wärme der Himmelskörper von seinem Standpunkte aus nachzuweisen. Den Pythagoreern sich anschliessend denkt er sich ähnlich den concentrischen Kreisen des Philolaus übereinandergeflochtene Kugelkronen, von denen die eine aus dem Dünnen, die andere aus dem Dichten bestehe, zwischen welchen aber andere aus Licht und Finsterniss gemischte liegen sollen. Stobäus beschreibt uns dadurch anfangs die Natur der Kronen, giebt aber, wie das *μεταξὺ τούτων* andeutet und was ihm dort die Hauptsache ist, zugleich ihre Lage an, die nur nicht so aufgefasst werden darf, wie von Karsten (p. 242 seqq.) geschah, dass die eine Krone aus dem Dünnen die oberste, und die andere aus dem Dichten die

entgegengesetzte mittlere bilde, wodurch der Epitomator in Widerspruch mit sich selbst geriethe; vielmehr sind die übereinandergeflochtenen die beiden folgenden geschiedenen und sowohl auf den äussersten als den mittleren Kreis zu beziehen, zwischen welchen beiden dann die gemischten sich befinden. Denn es heisst nun weiter, dass die alle umfassende Krone gleich einer Mauer fest sei, unter welcher eine feurige liege, und dass die mittlere von allen gleichfalls fest sei und um dieselbe wieder eine feurige liege. Dadurch wird also der äusserste und mittlere Kreis fixirt; ein jeder besteht aus zwei gesonderten Kronen, und zwar der Art, dass er immer von Aussen von einer dichten Krone umgürtet wird, um welche von beiden Seiten eine feurige herumgeflochten ist. Wie wir dieses zu verstehen haben, zeigt uns das Pythagorische Weltsystem. Die beiden äussersten umschliessenden Kronen gewinnen wir nämlich für den Kreis des Fixsternhimmels oder den obersten Diakosmos; Parmenides selbst nennt ihn ein Mal *οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα* (bei Clem. Str. V p. 614 A. v. 136 Kar.), ein ander Mal giebt er ihm die Bezeichnung *Ὄλυμπος ἔσχατος* (bei Simpl. zu de Caelo fol. 137. Brandis Schol. in Arist. p. 510, a 4. s. v. 140 Kar.), was vollkommen mit dem Philolaischen Olymp zusammentrifft (bei Stob. I p. 488). Soll sich aber die starre Natur des einen Princips für das obere Gebiet brauchbar erweisen, so leitete den Eleaten schon die alterthümliche Vorstellung von den Fixsternen, die er selbst an seinem umschliessenden Himmel durch die Nothwendigkeit festgebunden sein lässt (*εἰδήσεις — ὥς μιν*, sic. *οὐρανὸν*, *ἄγουσ᾽ ἐπέδησεν ἀνάγκη πείρατ᾽ ἔχειν ἄστρων* bei Clem. l. l. v. 137. 138). Dasselbe sollen wir nun auch für das Centrum fordern, das als solches er durch die zunächst liegende dichte Krone feststellen musste, während er durch die herumgelegte Feuerkrone seine Natur bestimmte. Im Texte des Stobäus gewahren wir keine Lücke; die Vulgata *καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν* liefert den richtigen Sinn, sobald man aus dem Vorigen *στερεὸν ὑπάρχειν* ergänzt; denn das *πάλιν* erinnert, dass das Umschliessende und das Mittelste auf gleiche Weise dargestellt werden soll, nur will das folgende *περὶ ὧν* gar nicht passen, weit weniger, wenn man dafür mit Dawis *ἀραιῶν* schreibt und mit ihm Alles in die Obliqua umsetzend gegen die ganze Anschauungsweise die mittelste unter

allen dünnen Kronen zu einer feurigen macht, wodurch nicht bloss das πάλιν zu keiner Bedeutung gelangt, sondern die dünne Krone besonders zu einer Feuerkrone wird, was sie ihrer Natur nach schon ist [1]). Einige Handschriften geben περὶ ὂν; darnach hat Boeckh (in den Heidelb. Jahrb. 1808 Abth. 5 S. 117) ganz einfach περὶ ὃ gebessert und die wahre Beziehung gefunden, dass die mittlere Krone gleichfalls aus dem Dichten gebildet sei, um welche wie unter der obern wiederum eine aus dem Feuer liege.

Ausser diesen beiden Endpunkten hebt Stobäus noch einen Hauptkreis heraus, die mittelste in den gemischten Kronen, die für die gesammten das Princip aller Bewegung und Erzeugung sei, und der Parmenides die Namen δαίμων, κυβερνήτης, κληροῦχος, δίκη und ἀνάγκη gebe. Diese gemischten Kronen stellen hier also die mittlere Gegend dar, die, wie wir später zeigen, als das ätherische Gebiet zu betrachten ist, in welches die Gestirne versetzt werden; dabei haben wir natürlich den Ausdruck, dass die mittlere Krone die Gottheit genannt werde, nur so zu verstehen, dass jene bloss den Sitz dieser bilde, weil alle Kronen etwas Gewordenes sind und eben die Gottheit selbst nach unserm Auszuge für die gesammten Urheberin ist. Allein die ganze Vorstellungsweise können wir gar nicht dem Geiste der Parmenideischen Weltconstruction für angemessen halten, wie Karsten p. 252 wollte, weil nicht abzusehen ist, warum die Gottheit in einem Mittelpunkte thronen soll, wo Licht und Finsterniss durch die Mischung verbunden sind; wir müssten sie doch vielmehr in das reine Feuer versetzen, welches allein ihrer Natur zusagt, da die Vereinigung der gegensätzlichen Principien erst ihre kosmische Thätigkeit ist. Die einzig passende Krone für jene mittlere möchte wohl nur der Kreis der Sonne sein; indess diese für den fraglichen Sitz zu halten, scheint die Lehre nicht zulassen zu wollen, abgesehen davon, dass die ältere Physik sich dagegen sträubt. Simplicius (ad Phys. fol. 9 A) sagt nämlich von jener Gottheit aus, dass sie die Seelen bald aus dem Lichten in das Dunkle, bald rückwärts sende. Unter dem Lichten verstehen

---

1) Ich verstehe Ritter nicht, wenn er πασῶν für περὶ ὧν lesen möchte, Gesch. d. Ph. I. S. 506 not. 1.

wir die Sonne als Ursitz der Seelen und schützen dadurch die Nachricht bei Diog. L. IX, 22, dass die Menschen aus der Sonne[1]) hervorgegangen seien, die eben eine Mischung des Warmen und Kalten sei, aus welchem Alles den Ursprung habe; das Dunkle ist dann die Körperwelt; durch die Verbindung mit ihr ist die Seele in das Scheinleben gesetzt worden, welches hier im Sinnlichen herrscht. Wie können nun, fragen wir, die Menschenseelen, wenn die Sonne Wohnort der Gottheit ist, unmittelbar aus dieser herausgetreten sein, die Ursache der Götter heisst (Simpl. l. l. s. nachher), also selbst nur die Götterseelen schuf als höhere Naturen? Jeder bemerkt die Annäherung an das Pythagorische System, aus welchem wir oben denselben Ursprung der Seelen nachgewiesen haben, und darnach müsste es uns sehr Wunder nehmen, wenn wir für Parmenides nicht ein Analogon der Pythagorischen Hestia im Mittelpunkte der Welt als Ort seiner Gottheit erhielten. Wirklich bringt der Verfasser der Theologumenen (p. 7 Ast) diese Annahme vor, indem er sagt: *πρὸς τούτοις φασὶ (οἱ Πυθαγόρειοι), περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἑναδικὸν διάπυρον κύβον—. ἐοίκασι δὲ κατά γε ταῦτα κατηκολουθηκέναι τοῖς Πυθαγορείοις οἵ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην, καὶ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν πόλαι σοφῶν, φάμενοι τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρύσθαι, καὶ διὰ τὸ ἰσόῤῥοπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν.* Freilich bemerken wir dabei, dass verschiedene Sprachsysteme zum Grunde liegen; allein der Hauptgedanke ist richtig. Simplicius, der gründliche Erklärer, soll es uns verbürgen, da ihm Parmenides Gedicht vorlag und seine Angabe gerade auf eine Stelle sich stützt, die er uns zwei Mal ausschreibt; er sagt nämlich von der physischen Gottheit aus: *καὶ ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος (ὁ Παρμεν.) μὲν ἓν κοινόν, τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν* (ad Phys. fol. 8 A). Also auch er las von einem Mittelpunkte, wie der Verfasser des Stobäischen Excerptes, konnte ihn aber nicht wie dieser nach dem Zusammenhange in die gemischten, sondern in alle Kronen verlegen; und doch stim-

---

1) Aldobrandin. schrieb nach der ed. Bas. ἐξ ἰλύος, was von Menagius und Anderen gebilligt, aber der Verbindung nach unrichtig ist.

men beide wieder in der Angabe zusammen, dass die Gottheit Ursach aller Erzeugung sei, nur dass bei Stobäus begreiflicher Weise die Beziehung zu den Kronen vorherrscht. Die von beiden berücksichtigte Stelle in Parmenides Gedichte kann uns jetzt vielleicht helfen dem Irrthum auf die Spur zu kommen; nach Simplicius (ad Phys. fol. 9 A. 7 B. v. 125 seqq. Kar.) lehrte der Eleat:

αἱ γὰρ στεινότεραι ποίηντο πυρὸς ἀκρίτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς (*τῆς*? Cod. Brand.) *νυκτός· μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·*
ἐν δὲ μέσῳ τούτων Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ·

An sich würden die beiden ersten Verse ganz dunkel dastehen, wenn wir nicht bereits die Vorstellung der dreifachen Kugelkronen kennen gelernt hätten; diese sind hier Subject. Parmenides muss über sie kurz vorher mehr bestimmt haben, indem seine Darstellung des *διάκοσμος* von ihnen ausging, in wiefern die beiden Principien ihre Grundlage bildeten. Die *στεινότεραι* sind als solche die gemischten, zwischen dem Kreis des Olymp und dem Centrum liegenden Kronen, die aus unreinem Feuer d. h. aus Licht und Finsterniss bestehen; die auf sie folgenden sind aus Nacht, aber die reine Ätherflamme geht durch diese. Letztere halte ich für die übereinandergeflochtenen gesonderten Kronen, die auf beiden Seiten der gemischten (*ἐπὶ ταῖς*) nach dem Umkreise und dem Mittelpunkte zu folgen, in denen die Flamme rein erscheint, wornach also die dichterische *φλογὸς αἶσα* ebenso wohl auf die oberste Feuerkrone als auf die mittlere der Hestia kommt. In der Mitte dieser Kronen wohnt dann die Alles steuernde Gottheit. Parmenides durfte *ἐν μέσῳ τούτων* sagen, um das Centrum der Welt zu bezeichnen, indem *τούτων* alle bisher beschriebenen Kronen einschloss, wie es Simplicius durch das an die Stelle gesetzte *ἐκ μέσῳ πάντων* bezog. So lag es überhaupt nur an der richtigen Beziehung des Demonstrativum in diesem Verse, welche Mitte der Gottheit als Wohnsitz bestimmt wurde; der Verfasser des Excerptes bei Stobäus dachte bei dem Pronomen an die gemischten Kronen, ohne weiter zu berücksichtigen, welche Vorstellung daraus erwachsen würde. Dass wir ihm durch diesen Vorwurf nicht zu nahe treten, zeigt die Art, wie er die mittlere Krone benannt werden lässt. Die Bezeichnung

τοκεύς (wenn sich im Texte nicht vielmehr αἰτίαν wegen γενέσεως empfehlen sollte) πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως hatte er offenbar nach den Worten des folgenden Verses bei Simplicius (v. 128) παντὸς (wie wir nach Brandis Vermuthung schreiben, Handbuch I. S. 389) γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχή zusammengesetzt, und dann nach dem vorausgehenden Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ die Anknüpfung zweier verschiedener Benennungen ἥντινα καὶ δαίμονα καὶ κυβερνήτην gemacht. Allein die drei übrigen Namen können nicht auf dasselbe Grundwesen bezogen werden; κληδοῦχος, wie nach Fuelleborn's Vermuthung zu schreiben ist, hat keine Beziehung zu der physischen Gottheit, vielmehr ist dadurch mit dieser die Δαίμων bei Sext. adv. Math. VII, 111 (v. 3 Kar.) oder Θεά bei Sext. l. l. (v. 22 Kar.) vermischt, aus deren Munde der Eleat gleichsam ihr eigenes Wesen, die Worte der Wahrheit erfährt und das trügerische Reich menschlicher Meinungen vernimmt. Parmenideisch müssen wir sie selbst als Ἀληθείη fassen, der die viel strafende Δίκη als heilige Gewalt zur Seite steht [1]). Bei seiner Auffahrt zum Tempel jener Göttin beschreibt der Denker die Dike als Schlüsselführerin desselben (ἔχει κλῆδας ἀμοιβούς, Sext. l. l. v. 14 Kar.), und daraus ist in Stobäus Excerpt obige Benennung übergegangen; und wahrscheinlich auch die Dike selbst, wenn sie nicht wie im Sein (Simpl. ad Phys. fol. 31 A fin. v. 69 Kar.) so auch in der sinnlichen Welt zugleich als Recht übende und Unrecht strafende unwandelbare Macht beibehalten war. Dasselbe möchte von der Ἀνάγκη gelten, die Alles durch sich gebunden sein lässt (Simpl. ad Phys. fol. 7 A. 9 A. v. 85. 86 Clem. Strom. V p. 614 A. v. 137. 138 Kar.), aber als absolute Nothwendigkeit, wie sie Platon für Parmenides (Symp. p. 195 C) andeutet, der göttlichen Grundkraft nach ächt Hellenischen Begriffen übergeordnet erscheint, vgl. Plut. Plac. I, 25. Galen. Hist. ph. c. 10. Stob. p. 158 (wo ich mir jedoch die δίκη für Parmenides nicht nehmen lasse, vgl. Theodoret. Gr. Aff. Cur. VI p. 851, den man nicht berücksichtigt hat).

1) Wie schon Sextus adv. Math. VII, 113 und 114, so haben auch Ritter Gesch. d. Ph. I. S. 489 und Brandis Handb. I. S. 377 folg. die Dike mit der Daimon vermischt.



Durch vorstehende Prüfung haben wir dem Cicero bedeutend vorgearbeitet, der aber seiner Seits zu einer Vorstellung anleitet, wie wir sie bisher noch nicht gefunden. Seine Worte *Stephanen adpellat, continente ardore lucis orbem, qui cingit caelum, quem adpellat deum* schliessen eine Kugelkrone in sich, welche wir uns als einen zusammenhängenden (denn das für die Vulgate *continentem* von Dawis vermuthete *continente* erhält ganz unsere Billigung) glühenden Lichtkreis, der den Himmel umgürte, denken sollen, wobei wir gleich zu der obersten Krone aus dem reinen Feuer, die wie von einer Mauer durch einen darübergelegten dichten Kreis geschützt war, hingeführt werden, also zu dem *οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων* oder dem *Ὄλυμπος ἔσχατος*. Diese Krone soll Parmenides Gott genannt haben, was uns nicht einleuchtet. Denn verstehen wir die Stephane als Wohnsitz Gottes, so hätten wir vielmehr den *Ὄλυμπος* festzuhalten und ihn wie in der Pythagorischen Schule als Ort der Götter zu betrachten; Cicero würde dann, wenn er von diesem gelesen, der Vermischung der *θεοί* und der *δαίμων* sich schuldig gemacht haben, was allerdings seine bisher dargelegte Verwirrung der Begriffe begünstigt. Oder nehmen wir jenen Kreis, wie es von den Meisten geschieht [1]), als göttlichen Körper, im Ausdruck zu einem göttlichen Wesen *Στεφάνη* wie *Οὐρανός* gestempelt (*deum adpellat*), was nicht unparmenideisch wäre, so würde uns bei Cicero die ganze Idee der einen Gottheit verloren gehen, die in der physischen Lehre unsers Denkers die wichtigste war. Nein, wir fassen die Sache ganz anders auf. Der Römer fand in seinem Griechischen Excerpte, so wie wir bei Stobäus lesen, dass Parmenides eine Krone Gott genannt habe, *Stephanen — adpellat deum*, bei Stobäus in Bezug auf jene vermeintliche mittlere in den gemischten Kronen, *ἥντινα δαίμονα ἐπονομάζει*. Dass diese Stephane ihm näher beschrieben gewesen, ist mir gar nicht glaub-

---

1) So, um Aeltere zu übergehen, Boeckh in den Heidelb. Jahrb. 1808 Abth. 5 S. 117, bestimmter in d. Abhandl. de Plat. syst. coel. glob. p. XXXII fin.; Karsten Parm. Reliq. p. 244; Brandis Handb. I. S. 388 m, der jedoch früher in den Comment. Eleat. p. 162 k eine der unsrigen näher kommende Ansicht aussprach, dass Cicero die obere Krone mit der mittleren vermischt habe, unter der mittleren aber, durch Stobäus bewogen, die in den gemischten verstand.



ich, wenn ich was von der Darstellung der Stoischen Lehre in dem Herculanischen Fragmente erhalten ist, vergleiche, wo es nach Weise eines verkürzten Auszugs mehr auf Bezeichnungen des göttlichen Wesens als auf ihre Bedeutungen abgesehen ist. Cicero erklärte vielmehr auf eigne Hand nach dem dichterischen *στεφάνη* die darin liegende Idee, um das *commenticium* seines Epikureers zu begründen; dabei leitete ihn seine angebildete Platonische Ansicht von dem Weltgebäude, wie wir sie im Somn. Scip. c. 4 vorfinden: *quorum* (von den neun Kreisen oder Kugeln) *unus est caelestis extimus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse Deus, arcens et continens ceteros; in quo infixi sunt illi qui volvuntur stellarum cursus sempiterni.* Der Kreis der Fixsterne war ihm darnach für den höchsten Gott geläufig geworden; so geschah es, dass er, indem Parmenides diesen Gott auf einen Kreis versetzte, durch seine Erklärung die oberste Krone statt der mittleren, die ursprünglich gemeint, ihm selbst aber völlig unbekannt war, vorschob. Deshalb sehen wir den Satz *continente ardore lucis orbem, qui cingit caelum* für eine eingelegte Erläuterung des Cicero an, die von uns nicht weiter für Parmenideisch aufzunehmen ist, und kehren zu der Lesart aller Handschriften *cingit* zurück, wofür man seit Ernesti den Conjunctiv nicht gefordert haben würde, wenn man das Ganze erkannt hätte. Wollte man durchaus, da der zusammenhängende Lichtkreis an sich vollkommen richtig auf die mittlere Feuerkrone passt, diesen Ausdruck noch für Parmenides Satz retten, so würden wir keinen Einspruch thun, aber den Missgriff in den Worten *qui cingit caelum* nothwendig dem Cicero zurückzugeben verlangen. Recht lächerlich tritt dann die Abweisung der ganzen Annahme von Seiten des Epikureers ein, der natürlich an jener Stephane weder seine göttliche d. h. die menschliche Gestalt noch die den Göttern zukommende Empfindung ahnen kann, vielmehr, dürfen wir ihm sagen, seinen glückseeligen Gott in jener Feuerkrone vernichtet werden sieht. Dass dem Cicero diese Kritik angehöre, wird wohl Karsten (Parmenid. Reliq. p. 245) ferner nicht vertheidigen können.

Was wir nun weiter gleich als Hirngespinste betrachten sollen, den zweiten Hauptsatz von den bei der Weltbildung wirksamen Kräften, wird so ohne alle bestimmtere Beziehung

zur Lehre aneinandergereiht, dass, wenn nicht sonstige Spuren zur Anerkennung des Gegebenen vorhanden sind, wir versucht werden müssen, über Cicero noch härter zu urtheilen. So hat man zuletzt wirklich, weil das von ihm dem Parmenides Geliehene sonst übereinstimmender als Lehrsatz des Empedokles aufgeführt, aber gleich nachher bei Behandlung dieses Physiologen gar nicht erwähnt wird, die Vermuthung zur Beachtung vorgelegt, dass entweder Cicero gefehlt, das Empedokleische mit dem Parmenideischen verwechselnd, oder dass die Abschreiber seine Worte in der Art verstellt hätten, dass der ganze Satz von *multaque ejusdem monstra* bis *omittantur* ursprünglich nach dem jetzigen Schluss bei Empedokles *et sensu omni carere* gekommen wäre; so Karsten Parm. Reliq. p. 238. 239. Allein dadurch würden wir wieder bei dem Eleaten recht verlegen werden, wenn dieser, was Karsten mit Recht hervorhob, gegen die von dem Römer ihm zugesprochenen Behauptungen sich nicht auflehnt, und wohl selbst, wie wir versichern, dem Empedokles vorhalten kann, dass er sich ihm da im Gedichte angeschlossen, wo eine Übereinstimmung beider gefunden werde (Theophr. bei Diog. l. VIII, 55). Darum wollen wir lieber sichern Andeutungen nachgehend diesen Weg der Betrachtung einschlagen. Als das Grundgesetz des Ganzen sah Parmenides die Einigung des Entgegengesetzten an, indem die Mischung der beiden Urgestalten, welches hier nach mechanischer Weise als das Werden anerkannt wird, durch die Gottheit als die allgemeine Grundkraft gegeben ist (*στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχή*, s. oben), die Alles in Liebe vereinigt, das Weibliche dem Männlichen und wieder dieses jenem zuführend (Simpl. ad Phys. fol. 7 B v. 129. 130 Kar.). Als die erste Thätigkeit derselben beim Weltbilden beschrieb er die Erzeugung des Eros (Plat. Symp. p. 178 B. Arist. Met. I, 4. v. 131 Kar.), was uns nicht bestimmen darf, die Gottheit mit Plutarch (Amator. c. 13. vgl. de facie in orbe l. c. 12) als Aphrodite zu bezeichnen, die er wahrscheinlich nach diesem Verhältniss des Erstgebornen zur Mutter folgernd an die Stelle setzte. Denn wie ihr Wesen so ist ihre Bezeichnung in den Bruchstücken allgemein, nämlich die einer blossen *Δαίμων*; auch führen weder Platon noch Aristoteles a. O., wie man gemeint, darauf hin, sie als *Γένεσις* selbst dem Namen nach an-

zuerkennen [1]). Stellen Letztere den Eleaten hier mit Hesiod (Theog. v. 120) zusammen, so haben wir um so mehr den Einiger auf alte kosmogonische Vorstellungen, wie sie uns erst durch jenen Theogoniker, die Orphiker und nach diesen durch den Syrier Pherekydes erhalten sind, zurückzuführen, in denen Eros als kosmisches Wesen eine bedeutende Rolle spielte. Parmenides betrachtete ihn als die bewegende und verbindende Ursache in den Dingen (Ar. Met. l. l. Sext. adv. Math. IX, 7 seqq. vgl. Ar. Met. I, 7 p. 22, 25 Br.), indem ihm sein Erscheinen selbst Einigung des Entgegengesetzten war. Hierin haben wir die Beziehung des Ausdrucks bei Cicero *cupiditatem ad deum revocat* zu suchen, da die Begierde und Liebe, wie schon Aristoteles (Met. I, 4) andeutet, dem Wesen nach Eins sind. Nach dem Eros, müssen wir uns denken, erfolgte die Geburt der übrigen Götter; denn wie die Urkunde lehrt, soll jener zuerst unter allen Göttern geschaffen sein (Plat. und Arist. l. l.), und noch mehr, Simplicius macht die *Δαίμων* überhaupt zur *αἰτία θεῶν* (ad Phys. fol. 9 A) oder dem *ποιητικὸν αἴτιον ἀσωμάτων τῶν τὴν γένεσιν συμπληρούντων* (ad Phys. fol. 7 B), wobei uns wieder die Philolaische Gottheit als *μήτηρ θεῶν* entgegentritt (Stob. I p. 488). Gedenkt dann Platon (Symp. p. 195 C) alter Göttergeschichten bei Hesiod und Parmenides, die unter der Nothwendigkeit vorgefallen sein müssten (vgl. Macrob. Somn. Sc. I, 2), so mochte letzterer als theologischer Physiolog, wie wir ihn und seinen Nacheiferer Empedokles mit Bezug auf Menander's weite Bezeichnung ihrer Gedichte als physiologischer Hymnen (de Encom. I, 5) auffassen, einen Kampf entgegengesetzter, zu individuellen Wesen herausgebildeter Kräfte überhaupt gesetzt, aber immerhin Obsiegung der Liebe als Grundlage aller organischen Verknüpfungen festgehalten haben. An sich sehen wir es daher als richtig an, dass Parmenides seine Principien als Gottheiten eingeführt habe, wie Clemens (Protr. p. 42 C) sagen wollte, nur dass er *Πῦρ* und *Γῆ* genannt, wofür schon die Aristotelische Auffassung der Grundstoffe den Durchgangspunkt gebildet hatte. Allein dass dann wie Äther und Nacht so auch eine Zweiheit bewegender Kräfte, der Liebe und Zwietracht, gelehrt sei,

---

1) S. meine Bemerkungen in den Gött. g. Anz. 1836 St. 120 S. 1197 folg.

können wir hier schon schwerlich zugeben, da Aristoteles (Met. I, 4) nicht unterlassen haben würde, neben den erwähnten *Ἔρος* den *Νεῖκος* zu stellen und dadurch bei seiner historischen Nachweisung der Principien, die so gründlich darauf eingeht, selbst dem gebundenen und noch unmündigen Gedanken eine philosophische Seite abzugewinnen, schon auf Parmenides zurückzuführen, was er notorisch erst dem Empedokles zueignet. Bei der Alles beherrschenden Macht der Gottheit darf es allerdings nicht für unzulässig gelten, dem Streite ein Dasein einzuräumen, das sich zunächst durch das Walten einer absoluten Nothwendigkeit sichern kann; dennoch dürfte er nur in dem Kampfe der entgegengesetzten Principien bei der Mischung hervortreten, die, waren sie nicht nach Verhältniss verbunden, so dass ein Stoff in der Mischung das Übergewicht erhielt, schlechte und naturwidrige Geburten bewirkten, während das allgemeine Grundgesetz der zusammenführenden Kraft der Liebe fortbestand. Im Grossen können wir den Streit nicht so bestimmt aufzeigen, wie in dem kleinern Process der Geschlechtsmischung, der aber von gleicher Bedeutung ist. In Rücksicht auf die Zeugungstheorie der Parmenideischen Lehre lesen wir bei Censorinus (de die nat. c. 6): *inter se certare feminas et mares, et penes utrum victoria sit, ejus habitum referri, auctor est Parmenides*; wogegen Caelius Aurelianus (de morb. chron. IV, 9) in seiner Übersetzung nicht mehr erhaltener Parmenideischer Verse gute und schlechte embryonische Verbindungen also hervorgehen lässt:

Femina virque simul Veneris cum germina miscent
Venis, informans diverso ex sanguine virtus,
Temperiem servans, bene condita corpora fingit;
At si virtutes, permixto semine, pugnent
Nec faciant unam, permixto in corpore dirae
Nascentem gemino vexabunt semine sexum.

v. 150—155 Kar. Wie dies Mischungsverhältniss, so haben wir auch die Äusserung der Kräfte, ihren Kampf auf alle Erzeugungen zu übertragen, und Parmenides konnte, ohne die Zwietracht schlechthin dem Eros durch dualistische Entgegensetzung gegenüber zu stellen, Alles zu persönlichen Wesen stempelnd einen *Πόλεμος* und *Νεῖκος* unter seine Urwesen einführen, aber dadurch seinen Nacheiferer veranlassen, einen

wirklichen Gegensatz bewegender Kräfte von einem besondern Standpunkte aus geltend zu machen. Dieses rettet uns Cicero's Worte *bellum, discordiam ad deum revocat.* Was das *cetera generis ejusdem* betrifft, so denken wir hierbei nicht etwa an die *Δίκη*, *Ἀνάγκη*, *Μοῖρα*, auch nicht an die mythisch behandelten Principien, sondern an andere Bezeichnungen (Ἔρις, Κότος, Ἔχθος), die dieselben Kräfte in den Mischungen recht gut annehmen konnten. Und jetzt mag auch wieder unser Herculanisches Bruchstück eintreten, welches uns am Ende auf einige dort früher betrachtete Denker zurückweist, *τους καν τοις θεοις μετα φιλαρχιας πολεμιον ασπονδον παρεισαγοντας* (Col. XII, 10 seqq. s. oben S. 59). Natürlich haben wir uns nur nach älteren Physiologen umzusehen, und wenn wir oben aus Gründen den Heraklit ausschliessen mussten, so haben wir zunächst den Parmenides um so mehr vorzuschieben, als wir uns jetzt bei ihm einen Götterkrieg als einen Kampf gesonderter, zu mythisch persönlichen Wesen erhobener Kräfte vorstellen, die insofern mit Herrschsucht streitend gedacht werden dürfen, als sie ihre gegensätzlichen Naturen einander entgegenhaltend und die eine die andere bekämpfend, um sie sich zu verbinden, eine jede die eigne zur Herrschaft in der Mischung zu führen bemüht sein konnten. Denn hier hat in Ermangelung jeder weitern Andeutung bloss die Lehre zu entscheiden, ob sie einen derartigen Satz anerkenne, der nach jenen Worten sein ursprüngliches Gepräge verloren hat. Charakteristisch ist dabei die Verschiedenheit in der Widerlegung des Gedankens, wie sie sich bei dem Griechischen und Römischen Epikureer kund gibt; während Phädrus als leibhafter Anhänger seiner Schule hierin eine Aufmunterung zum Unrechtthun findet, hält sich Vellejus in seiner ihm geliehenen Einseitigkeit nicht an die ganze Vorstellung, sondern an die einzelnen Begriffe von *bellum, discordia, cupiditas*, die unwürdig genug zu Göttern gemacht seien, da in ihnen vergängliche Dinge lägen; Cicero nahm also dabei die Ewigkeit der Epikureischen Götter zum Standpunkte.

Wenden wir uns endlich zu dem dritten Hauptsatze, dass Parmenides die Gestirne für Götter erklärt habe, wodurch er sich hier denselben Tadel wie vorher Alkmäon zuzieht, dass er sterblichen Dingen Unsterblichkeit geliehen (s. oben S. 77), so bemerken wir, dass sich der Eleat auch hierin der herrschend ge-

wordenen Ansicht anschloss, welcher er aber, was ihm wesentlich war, die theologisch physiologische Farbe seiner Physik durch die Darstellung der Gestirne als persönlicher Wesen besonders aufgedrückt haben mochte. Es wird uns mit Rücksicht auf sein Gedicht berichtet, dass er Vieles über die Gestirne vorgetragen habe (Plut. adv. Colot. c. 13); darum muss die Frage zur Beantwortung aufgeworfen werden, an welche Erzeugung er sie geknüpft und in welche Weltgegend er sie versetzt habe? Wir fanden oben, dass das Dünne und Dichte gesondert und rein in den übereinandergeflochtenen Kronen im Umkreise und im Mittelpunkte heraustrat, und bemerkten schon, dass die dazwischen gelegten aus beiden Principien gemischt sein sollten. Letztere, die gemischten, werden nun auch durch die besondere Angabe bestätigt, dass die, wie es scheint, tiefer als der Morgen- und Abendstern liegende Krone der Milchstrasse eine Mischung beider Stoffe sei, die ihre Farbe bestimme (Stob. I p. 574. Plut. Plac. III, 1. Galen. Hist. ph. c. 17), aus der sich dann Sonne und Mond so ausgeschieden, dass jene die Mischung des Warmen, dieser die des Dichten enthalte (Stob. I. p. 532). Die gemischten Kronen als solche werden in eine bestimmte Gegend vertheilt, die uns der Philosoph selbst als die des Äthers bezeichnet, in welchem sich alle Gestirne befänden (*τὰ ἐν αἰθέρι πάντα σήματα*); er deutet dabei in der Darstellung auf verschiedene Diakosmen hin, indem er auf die Ätherregion nach Oben den umgebenden Uranos, also nach Unten die sublunarische Welt folgen lässt, s. bei Clem. Strom. V p. 614 A. v. 132—138 Kar. In diesem Bruchstücke ist die Erwähnung der Erdgegend vorn ausgefallen, ergänzt sich aber selbst in einem andern bei Simplicius (de Caelo fol. 137. v. 139—142 Kar.), wo Erde und Olymp die Endpunkte sind. Wer noch gesonnen ist, alles Pythagorische aus Parmenides Lehre wegzuläugnen, wird hier den stärksten Widerspruch zu gewärtigen haben, wo die uns bekannten Philolaischen Diakosmen sichere Vergleichungspunkte bieten. Nur dürfen wir uns selbst nicht durch Stobäus Excerpte verleiten lassen, von den eigenen Bestimmungen der Fragmente abzugehen. Jener sagt am Schlusse des oben behandelten Auszuges: *Περιστάντος δὲ ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος, ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι, τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανὸν, ὑφ' οὗ [ᾧ?] ἤδη τὰ περί-*

γεια (I p. 484), so dass wir den Äther, den Himmel und die Gegend um die Erde als die drei Regionen anzusehen hätten, wovon doch nur die letztere richtig sein kann. Allein die Abweichung liegt mehr in den Ausdrücken, die ihre Bedeutung aus spätern Schulen erhalten haben. Wir wundern uns, dass Boeckh hierauf eingegangen war (Heidelb. Jahrb. 1808 Abth. 5 S. 117. de Plat. system. coel. glob. etc. p. xxxii fin.). Denn den gemeinsamen Äther nahm Parmenides nicht für das reine Alles umschliessende Feuer, sondern für das in der mittlern Gegend, und den Ausdruck οὐρανός konnte er wohl nicht noch anders gebraucht haben als, wie vorher, für den Fixsternhimmel. Wir merken es dem Epitomator ab, dass wir uns auf seinen Gebrauch dieses Wortes nicht verlassen können; dort wählt er es für die mittlere Gegend, wo die Mischung des dünnen und dichten Stoffs (τὸ πυρῶδες) herrscht, ebenso später (I. p. 518) für dieselbe Gegend der Gestirne und zwar so, dass Parmenides wirklich diese Bedeutung hineingelegt habe (ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ), und hier möchte ich fast vermuthen, dass Stobäus, indem er in dieser Stelle den Morgen- und Abendstern in den Äther versetzt, dann die Sonne und darunter die Gestirne, also die Planeten, für den οὐρανός folgen lässt, wenn in der Anordnung kein Irrthum sein sollte, den Äther überhaupt nicht als den Alles umschliessenden, sondern nur die mittlere Gegend umgebenden angesehen habe. Aber ein ander Mal nimmt er ihn sogar für die περιφορὰ ἡ ἐξωτάτω τῆς γῆς, d. h. nicht wie Heeren und ihm folgend Karsten (Parm. Rel. p. 243 n. 68) erklärten, für den entferntesten Himmelskreis, also für den eigentlichen Parmenideischen Uranos, sondern für den äussersten Kreis der Erde (Stob. I p. 500). Ganz so verfährt er in dem Pythagorischen Weltsystem; in dem Philolaischen Fragmente (I p. 488 sqq.) erscheint anfangs der οὐρανός ächt Pythagorisch für den Fixsternhimmel, gleich nachher, wie die Bezeichnungen lehren nach späterer Sprachweise, für das veränderliche Gebiet unter dem Monde, dann (I p. 528 seqq.), wie auch ich glaube (s. Boeckh Philol. S. 124), selbst für den Pythagorischen κόσμος. Ich kann daher Boeckh (Philol. S. 100, ebenso Brandis im Handb. I S. 477) nicht beipflichten, dass Philolaus den Namen οὐρανός für das Gebiet der veränderlichen Natur gebraucht; vielmehr überzeugt mich Parmenides, dass

der Pythagoreer in der That nur den Fixsternhimmel, für welchen sich seine eigenen Worte entschieden, der Berichterstatter hingegen die nachfolgende Erdregion darunter begriffen hatte.

IX.

Ist uns hier nach Aufstellung der Parmenideischen Sätze der Abschluss des Eleatismus gegeben, so möchte der Uebergang zu dem Agrigentiner Empedokles in einer solchen Verbindung nicht ohne Vermittlung jenes gedacht worden sein, wenn uns auch, worüber wir nach der bisherigen Reihenfolge der Denker nicht weiter klagen dürfen, alle Fäden ausgehen, um an das unmittelbar Vorausliegende die anregenden Elemente fortschreitender Entwicklung bestimmter anknüpfen zu können, als an das äusserlich festgehaltene Verhältniss, und dann nur, sobald wir demselben von einem erweiterten Standpunkte aus aufzuhelfen vermögen. Dieses ist der Fall, wenn über Empedokles berichtet wird:

Cap. 12 §. 29: „*Empedocles autem multa alia peccans in deorum opinione turpissime labitur. Quattuor enim naturas, ex quibus omnia constare vult, divinas esse censet; quas et nasci et exstingui perspicuum est et sensu omni carere.*"

Hätte Cicero, wozu er Acad. II, 37, 118 angeleitet war, erst die Atomistik vorangestellt, dann würde er uns wenigstens insofern völlig befriedigt haben, als wir den Empedokles an alle Richtungen anzuschliessen in den Stand gesetzt wären, die auf seine Lehre in verschiedenem Grade sich wirksam äusserten. Denn nur bei dieser Stellung, die durch Anaxagoras früheres, bloss nach dem Diadochensystem bestimmtes Auftreten gar nicht wankend gemacht werden kann, vermögen wir von dem ungenügenden Verfahren der neuesten Forscher zurückzukommen, die Physik des Agrigentiners entweder aus der Eleatischen abzuleiten, oder sie als eine rein Ionische gleich hinter Heraklit ohne eine möglich gewordene Erkenntniss anderweitiger Vermittlungsstufen sich entfalten zu lassen. Wenn wir das letztere Verfahren nur nach Aristoteles erklärlicher Behandlungsweise zu

billigen genöthigt werden, so sind wir weit weniger geneigt, dem erstern nach den Grundsätzen Vorschub zu leisten, nach welchen Cicero's Gewährsmann und wer diesem wieder zum Vorbilde diente, den Empedokles auf den Parmenides folgen liess. Denn nirgends sehen wir, dass diese Anreihung, wo sie sonst gemacht wird, auf ein solches Verhältniss gegründet ist, wie es Alcidamas angab, Empedokles sei anfangs Zuhörer des Parmenides, nachher des Anaxagoras, ja selbst des Pythagoras gewesen (Diog. L. VIII, 56); vielmehr berechtigt uns Theophrast's Bestimmung, die Hermippus historischer Sinn nicht wieder verdächtigt (Diog. L. l. l.), bloss zu der Annahme, Empedokles Verkehr mit Parmenides habe sich auf das Eleatische Lehrgedicht beschränkt (*ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι* Diog. L. VIII, 55). Wir sind gern bereit mit Simplicius, vorausgesetzt, dass er jenen Peripatetiker wörtlich reden liess, dieses Verhältniss zu einem persönlichen zu erweitern (*Παρμενίδου πλησιαστής* ad Phys. fol. 6 B), ohne jedoch mehr als einen mündlichen Austausch der in der Schrift niedergelegten Gedanken zuzugeben, welcher eben so wenig den Einfluss der Ionischen Physiologie in der streng physischen Richtung als den des Pythagorismus im Einzelnen zurückdrängte, wodurch es dem Empedokles nach Setzung mehrerer Principien möglich wurde, die Seite des Ionismus vollenden zu helfen, welche neben dem Allgemeinen das Besondere in der Natur schärfer beobachtete und auf Gründe zurückführte.

Dem Ausdruck bei Cicero zu Folge, dass Empedokles viele andere Irrthümer begangen, müssen wir vermuthen, dass in der Richtung dieses Physiologen Vieles zu Vorwürfen veranlasst habe, und darum um so begieriger sein, zuvor die gemeinten Punkte seiner Lehre kennen zu lernen, ehe wir den einen herausgehobenen Lehrsatz untersuchen. Dabei dürfen wir indess nicht ausser Acht lassen, dass Cicero in der Seele eines Epikureers spricht, also auch nur auf solche Behauptungen hinspielen kann, die dieser von seiner Schule aus für Missgriffe erklären musste. Sogleich tritt uns hier die einige Gottheit entgegen, von der so bestimmt und dem Epikureismus zum Ärger jede menschenähnliche Bildung abgewiesen wird, dass sie bloss als ein heiliger und unaussprechbarer Geist, der mit schnellen Gedanken die ganze Welt durcheilt, gedacht werden soll

(bei Ammonius ad Ar. de Interpr. fol. 199 B. Tzetzes Chil. VII, 520 seqq. v. 295—299 Sturz); hieran würden wir dann die Annahme der zwiefachen bewegenden Grundkräfte, der Liebe und des Hasses, sowie der absoluten Nothwendigkeit anknüpfen, wie sie zur Persönlichkeit gelangen, und hiermit die ganze Dämonologie verbinden, welche in der uneigentlichen Seelenwanderungslehre des Empedokles von besonderer Bedeutung war, aber nachweislich an den Epikureern ihre Bestürmer fand (s. Plut. de defectu orac. c. 20). Allein so passend diese Punkte ausgewählt sein möchten, die sicherlich dem Mitylenäer Hermarchus einen zur Widerlegung geeigneten Gegenstand seiner ἐπιστολικὰ περὶ Ἐμπεδοκλέους (Diog. L. X, 25. Cic. de N. D. I, 33, 93) abgaben [1]), so wenig eignen sich für unsere Stelle sonstige Anspielungen auf Empedokles Begriffe vom Göttlichen, die ja selbst erst durch die folgenden Worte *in deorum opinione turpissime labitur* Epikureisch angekündigt und demnächst einseitig genug beschränkt werden. Darum verfahren wir jedenfalls richtiger, wenn wir grösseres Gewicht auf die entgegengesetzte Art legen, wie Empedokles und Epikur uns die Erkenntniss der Wahrheit zusichern. Je mehr jener die Erkenntniss in die Vernunft verwies und nur darin das dem Menschen zustehende Wissen fand, aber durchaus die Sicherheit in den sinnlichen Wahrnehmungen läugnete und den Sinnen zu misstrauen rieth (v. 347—351 St.)[2]); um so stärker musste Epikur dagegen ankämpfen und vermöge seiner geringen Aufwendung jeder geistigen Thätigkeit das Gebiet des Sinnlichen für die Wahrheit und ihre Kriterien festhalten. Indess auch dieses genügt uns nicht ganz. Wir sind vielmehr fest überzeugt, dass dem Cicero aus der Lectüre des Lucrez, dem er für seine Bücher weit mehr verdankt, als man bisher aufgezeigt, die Beurtheilung der Empedokleischen Grundstoffe in Erinnerung zurückgeblieben ist, ohne dass die Worte *multa*

---

1) Nach Sturz Emped. Agrig. p. 1 sollte Hermarchus dort rein biographische Zwecke verfolgt haben.

2) Die ganz verwerfliche Zusammenstellung bei Cicero Acad. I, 12, 44. II, 5, 14 knüpfe ich ursprünglich an die Verse 324 folg. St. an, und lasse sie von hier aus durch die neuere Akademie gemacht sein; vgl. jetzt auch Karsten Emped. Carm. Reliq. p. 308 sqq.

alia peccans die hohe Achtung durchscheinen lassen, mit der der Römische Lehrdichter sein Griechisches Vorbild behandelte (I, v. 717 — 735), was aber hier so recht in Cicero's Absicht lag. Lucrez widerlegt vom Standpunkte seiner atomistischen Physik die Griechischen Dynamiker und Mechaniker, welche Einheit und Mehrheit elementarischer Grundstoffe zu Principien der Welt erhoben, und richtet seine Kritik gegen die Vierheit der Empedokleischen Elemente, um dadurch zugleich ohne genauere Rücksicht auf die Verschiedenheit der Erzeugungsart einer jeden Physik die übrigen Annahmen abzuweisen. Auf Empedokles selbst beziehen wir die fünf ersten widerlegenden Punkte der Gestalt, dass er bei Setzung seiner vier Elemente das Leere aufgehoben (I, v. 743 — 747. vgl. Arist. de Caelo IV, 2. Theophr. de Sensu §. 13. Simpl. zu de Caelo fol. 155 B); dass er die unendliche Theilbarkeit zugelassen, und kein Letztes und Kleinstes festgehalten (I, v. 747 — 754 vgl. Arist. de Caelo III, 6. de Gen. et Corr. I, 8); dass er Elemente, mithin gewordene und vergängliche Körper als Principien der Dinge angenommen (I, v. 754 — 760, darüber später); dass er entgegengesetzte und insofern sich selbst aufreibende Naturen aufgestellt (I, v. 760 — 764); endlich dass er, wenn Alles aus diesen vier entstehen und Alles wieder in sie vergehen solle, eben so gut die aus ihnen gewordenen Dinge zu Principien der Elemente, als die Elemente zu Principien der Dinge hätte erheben können (I, v. 764 — 782). Räumt man ein, dass Cicero diese Widerlegung berücksichtigte, weil sie gerade die Principien betraf, dann erscheint seine Anknüpfung an letztere um so bedeutungsvoller, als die Art, wie Empedokles die Elemente selbst göttlich sein liess, vor dem Richterstuhl der Epikureischen Kritik sich weit weniger zu halten vermochte, die ihre Begriffe von der Ewigkeit und der die Glückseeligkeit bedingenden Empfindung der Götter behauptend entgegnete, dass die Elemente eben sowohl als zusammengesetzte Körper dem Entstehen und Vergehen anheimfielen, als sie aller Empfindung ermangelten und somit nicht göttlich sein könnten [1]).

---

1) Man darf deshalb auch diese Kritik mit Karsten Emp. Car. Reliq. p. 344 not. 104 u. p. 504 nicht in der Art missdeuten, dass sie im Sinne des Cicero gesprochen sei.

Gehen wir jetzt auf den vorgetragenen Satz des Denkers selbst ein, so haben wir zuvörderst in seiner Annahme von den vier Elementen als den Grundstoffen der Welt den einen Normalgedanken seiner Lehre zu suchen, den er selbst als solchen öfter herausgehoben haben mochte, wenn er erklärt, dass Alles, was war, was sein wird und was ist, aus Feuer, Wasser, Erde und Äther als den vier Wurzeln (ῥιζώματα) aller Dinge hervorgehe (bei Clem. Strom. VI p. 624 D. v. 160 seqq. St.); denn was schön ist, meint er, muss man zwei (und drei) Mal sagen (v. 164. vgl. Sturz p. 504). Darnach giebt auch Aristoteles, der Spätern nicht zu gedenken, unzweideutig zu verstehen, dass Empedokles zuerst die Vierzahl der elementarischen Grundstoffe an die Spitze der Weltbildung gebracht habe, offenbar hierin einen wesentlichen Fortgang der Ionischen Speculation setzend, die dadurch nach Ionischer Weise nach Vielseitigkeit strebe, s. Arist. Met. I, 3. 4. 7. 8. de Gen. et Corr. II, 1. Topic. I, 14 Bekk. und die Spätern bei Sturz p. 139 seqq. Aristoteles will darüber keine Auskunft ertheilen, welches Element Empedokles auf seinem Standpunkte den früher vorgekommenen hinzugefügt; denn, wenn er in der einen Stelle (Met. I, 3) bemerkt, dieser habe die Erde hinzugesetzt, so spricht er bloss nach der von ihm gemachten Folge der Ionier, dass Thales das Wasser, Anaximenes und Diogenes die Luft, Hippasus und Heraklit das Feuer, Empedokles aber die vier zusammen angenommen habe, die Erde insofern hinzufügend, als sie in jener Folge nicht vorkam, indem sie von keinem Physiologen als alleiniger Urstoff aufgestellt, wohl aber in Verbindung mit andern schon brauchbar erschienen war; so dass sich Aristoteles dort um die dazwischenliegenden Richtungen nicht kümmert. Dies ergiebt sich aus der andern Stelle de Gen. et Corr. l. l., nach welcher in Rücksicht auf eine bestimmte Zurückführung der Mehrzahl der Elemente Einige Feuer und Erde (Parmenides), Andere (uns Unbekannte) mit beiden die Luft als das dritte, Andere wie Empedokles mit den dreien das Wasser als das vierte verbindend gesetzt hätten; wobei man wieder bemerkt, dass es dem ersten Geschichtschreiber der Philosophie bloss um seine beliebte Classification zu thun ist, und er darnach so wenig hier das Wasser wie dort die Erde als den früher wirklich ausgelassenen Grundstoff betrachtet;

vgl. dagegen Brandis Handbuch I. S. 196. Vielmehr liegt uns Empedokles Verdienst in der Verbindung aller vier Elemente, bei deren Ausprägung er eben sowohl den Anforderungen der älteren Ionier, das materielle Princip als das zwar allen Dingen zum Grunde Liegende, aber seiner Wesenheit nach Bleibende zu setzen, als dem aufgenommenen Grundsatze der Eleaten, dass weder aus Nichtseiendem das Werden möglich, noch das Vergehen des Seienden zu vollenden und zu bewirken sei, durch die Bestimmung nachzukommen wusste, dass die Elemente weder geworden noch vergänglich, vielmehr ewig seien und selbst das ewig Bleibende und Seiende darstellend die Grundlage alles Gewordenen bildeten, s. Arist. de Xenoph. etc. c. 2 (v. 124 seqq.) mit Sturz p. 560 seqq. vgl. v. 59—67. 80. 95. Bevor sie als das Sein der Dinge erschienen, liess er sie, um ihre Ursprünglichkeit und Einfachheit einer Seits nachzuweisen, zu einem jenseit der Wahrnehmung liegenden Ganzen verbunden sein, indem er die Elemente als Elementartheile zu einem ἕν vereinigte und mit ihnen hierin die nachher gesondert heraustretenden bewegenden Kräfte der Liebe und des Streites, der dort die Vermischung der Theile verhinderte, verknüpfend eine lebendige Einheit des Geistigen und Materiellen schuf, die erst gelöst wurde, als der Streit über die einigende Kraft der Liebe obsiegend das göttliche Leben zerstörte, v. 34 seqq. 48 seqq. besonders v. 136 seqq. Die so von dem Göttlichen getrennten und durch die hiernach erfolgte verbindende Kraft des Streites zu gleichartigen Massen verwachsenen Elemente bilden nun das andere und bewegte Leben, die Welt des Vielen, die mit der des Einen nicht nach Heraklitischer Weise zugleich gegeben ist, sondern abwechselnd herrscht je nach dem Vorwalten einer geistigen Grundkraft (Plat. Soph. p. 242 D. besonders Arist. Phys. VIII, 1); und in dieser in Vielheit und Körperlichkeit sich ausdehnenden Welt gelingt es dem Physiologen den Einfluss des Eleatismus in sich aufnehmend, das Sein seiner Urstoffe dadurch zu retten, dass er an die Stelle des nur nach menschlichem Gebrauch gesprochenen natürlichen Werdens, des Entstehens und Vergehens, Mischung und Entmischung der Elementartheile setzte, und hierdurch der qualitativen Veränderung auswich (v. 105 seqq. 109 seqq. 112 seqq. und die Stellen bei Sturz p. 193 seqq.). Diese Erzeugungsart

hat Aristoteles im Sinne, wenn er von den Empedokleischen Elementen als Grundstoffen bemerkt, dass sie immer bleiben (ἀεὶ διαμένειν) und nicht werden, ausser dass sie in Rücksicht des Vielen und Wenigen zu Einem sich verbinden und aus dem Einen sich sondern (Met. I, 3. Simpl. ad Phys. fol. 6 B. de Caelo fol. 155 A, der sie darnach als ἀΐδια bezeichnet). Fassen wir daher diese Bestimmungen zusammen, dass die Elemente als ewig, unveränderlich und seiend gedacht werden sollen, so könnte uns nichts hindern, sie insofern göttlich zu nennen, in der Weise, wie schon die Frühern diese Bezeichnung für ihr Urwesen setzten, so dass Cicero unter seiner Göttlichkeit weiter nichts gemeint, als die so gedachte Natur der Elemente. Diese Beziehung unserer Stelle finde ich bei Brandis (Handbuch I. S. 208) vor, und schon früher sprachen sich Tennemann und sein Herausgeber (Gesch. d. Philos. I. S. 305 W.) in ähnlichem Sinne aus [1]). Allein weder in den Bruchstücken noch in sonstigen Nachrichten der Alten wird der Ausdruck göttlich in jenem alt physiologischen Sinne für Empedokles gebraucht, vielmehr schliesst sich dabei eine andere freilich sehr verwandte und eigentlich erst durch obige Grundannahmen bedingte, aber für die Betrachtung zu sondernde Seite auf; eine Seite, die für den Begriff des Göttlichen eben so zu trennen ist, wie die Welt des Einen und Vielen für das elementarische Leben. Das Bestreben, die Einheit und Vielheit der Götter zu fixiren, suche ich auch in der Empedokleischen Lehre und gewinne es theils in der Darstellung jener lebendigen Einheit des Geistigen und Materiellen, die der Physiolog selbst (bei Simpl. ad Phys. fol. 272 B. vgl. Peyron Emp. et Parm. fr. p. 52), wie nach ihm Aristoteles (Met. III, 4 p. 53, 25 und p. 54, 3 Br. mit Alex. daselbst p. 627, b 20 Br. vgl. de Gen. et Corr. II, 6. de An. I, 5 mit Simpl. daselbst fol. 18 B. 19 A. ad Phys. fol. 258 A, auch Themistius und Philoponus bei Sturz p. 287

---

1) Es ist auffallend, dass Wyttenbach de Unit. D. Op. II p. 387 durch Missdeutung Aristotelischer Zeugnisse und Verkennung der ganzen Empedokleischen Lehre Cicero's Worten alle Auctorität abspricht, wie es scheint, weil sie einem Epikureer in den Mund gelegt sind, worauf er schon oben beim Anaximenes Gewicht legte. Auch Sturz Emped. Agrig. p. 116 beurtheilt unsere Stelle nicht richtig, wenn er behauptet, Cicero halte den Empedokles gewissermassen für einen Atheisten.

seqq., die sich alle freilich nicht von neuplatonischen Deutungen rein zu halten wissen) als *θεός* bezeichnen, theils in der Zurückführung der Elemente als solcher auf die mythologischen Götter, die hier nach ihrer ursprünglich physischen Bedeutung ihre Stelle erhalten, aber durchaus im Gegensatz zu der Einen Gottheit treten, da sie in diese Welt versetzt an dem Wirken des Streites Theil haben. Dürften wir hier diesen Gegensatz gründlicher behandeln, so würden wir auf die doppelte Erkenntniss, die uns die Lehre andeutet, so wie auf die Stelle des Gedichts v. 305 seqq. St. ein besonderes Gewicht legen, die nach unserer Auffassung ursprünglich eine Vergleichung des glücklichen Lebens im Sphairos mit einem andern Zeitalter enthielt, wo nicht Ares, noch Kydoimos, noch Zeus, noch Kronos, noch Poseidon walteten eben als die Götter der sinnlichen vom Streit ergriffenen Welt, sondern Königinn Kypris. Was demnach Cicero's Bericht angeben soll, ist gerade die theologisch physiologische Behandlung und Darstellung der Elemente. Ich beziehe hierauf die Worte über Empedokles bei Aristoteles, *θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα* nämlich *τὰ στοιχεῖα* (de Gen. et Corr. II, 6), die selbst möglicher Weise dem Gewährsmanne des Cicero wie dem Berichterstatter des Stobäus vorlagen, wenn auch dieser aussagt: *λέγει* ('Εμπ.) *δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεούς* (I. p. 60)[1]). Später erfahren wir von demselben (I. p. 286 seqq.),

1) Diese schon von Heeren (ad Stob. l. l.), Sturz (Emped. Agrig. p. 166 seqq. 275), und jetzt von Karsten (Emped. Carm. Rel. Add. p. 527) besprochene Stelle bedarf noch einer bessernden Hand, ehe sie als Zeugniss gebraucht werden kann, zumal selbst der Name des Empedokles fehlt, was in den ältern Ausgaben bei andern Denkern nur zu oft vorkommt, aber durch Heeren's Kritik grösstentheils berichtigt ist. Die Worte lauten nach den früheren Texten, denen wir die neuern Collationen beifügen, so: *Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἓν καὶ πᾶν* (nämlich *θεὸν ἀπεφήναντο*), *καὶ μόνον ἀΐδιον καὶ ἄπειρον τὸ ἕν*, *καὶ τὸ μὲν ἓν* (hier folgte in der Canter. eine fremde verschobene Stelle aus Aristoxenus, die Heeren nach Handschriften überzeugend versetzt hat) *τὴν ἀνάγκην*, *ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ δ' στοιχεῖα· εἴδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν νεικὶ* (*φιλονεικίαν*)· *λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα ἀθεοῦς* (*θεούς*), *καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον*, *καὶ πρὸς τανλυθήσεται* (*πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεται*) *τὸ μονοειδές· καὶ θείας μὲν οἴεται τὰς ψυχάς*, *θείους δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καθαροὺς καθαρῶς*. Dass dieses Alles den beiden Eleaten nicht angehören könne, darüber mag uns Niemand eine Erklärung abnöthigen; wir wollen vielmehr gleich fragen, wo

mit welchen Götternamen die Elemente ausgestattet waren, indem er die eignen Worte des Lehrgedichts aushebt:

Τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργὴς, Ἥρη τε φερέσβιος, ἠδ' Ἀϊδωνεύς,
Νῆστις θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Empedokles Name ausgefallen sein muss, den die Verba *λέγει* und *οἴεται* voraussetzen. Heeren vermuthet, er liege in *ὕλην δὲ αὐτῆς* versteckt; dagegen räth Sturz ihn hinter diese Worte aufzustellen. Allein dann würde nach jener Vermuthung das andere Glied zu dem vorigen *μὲν* fehlen und, wenn *ὕλην* ganz wegbliebe, eine doppelte Beziehung der Elemente zu den Göttern zu machen sein; während nach dieser Aufstellung Stobäus mit der Materie statt der Gottheit, die er dort nachweisen will, beginnen und dabei nach einer dem Epitomator nicht angemessenen Satzverbindung, noch mehr aber der Nothwendigkeit die vier Elemente als Materie geben würde, wornach wir einen höchst seltsamen Gedanken construiren müssten, der ja nicht, wie Karsten wollte, durch die Bestimmung der *Ἀνάγκη* bei Stob. I. p. 160 begünstigt werden darf. Unserer Meinung nach darf man, vorausgesetzt, dass zwischen *τὸ μὲν ἓν* und *τὴν ἀνάγκην* kein Satz ausgefallen, der etwa noch einzelne uns bekannte, aber doch nicht hierher gehörige Bestimmungen enthielt, nur so verfahren, dass man in *ἕν*, *καὶ* das Wort *Ἐμπεδοκλῆς* durch Abbreviatur verwischt sein lässt, und *τὸ*, wenn man es beibehalten will, entweder in *τοῦτο* ändert oder dem hinübergezogenen *ἓν* noch zugesellt. Das sinnlose *αὐτῆς* hat Heeren richtig in *αὐτὰ* gebessert, aber das Zeugniss des Aristoteles statt auf Empedokles irrig auf Zenon zurückgeführt (was schon Sturz p. 168 und Karsten p. 335 not. 75 rügten), sodann das *νεικὶ* billig gestrichen, und nachher für *ἀθεοῦς* (was Sturz ganz unpassend in *δ' θεοὺς* auflöst) wie für *πρὸς ταῦτ.* obige Lesarten der Handschriften an die Stelle gesetzt. Doch können wir den Verbesserungsvorschlag *καὶ εἰς ταῦτα ἀναλυθήσεται τὸ πολυειδὲς* nicht billigen, weil der Gedanke nicht vollkommen Empedokleisch ist; Sturz hatte dafür *ὃς καὶ ἀναλυθήσεται εἰς τὸ μονοειδὲς* geändert, während jetzt Karsten *καὶ εἰς ὃ ταῦτα ἀναλυθήσεται τὸ μονοειδὲς* schreibt; wir nehmen davon bloss die Präposition auf, finden aber den Infinitiv *ἀναλυθήσεσθαι* durchaus nöthig. Das *μονοειδὲς* ist dann der Sphairos, wohl nicht die Elementartheile, obgleich die Annahme dieselbe bleibt, und *πρὸς ταῦτα* erhält in dem *μίγμα* seine Beziehung. Darnach stellen wir den Satz in dieser Form her: *Μέλισσος καὶ Ζήνων . . . ἄπειρον τὸ ἕν. Ἐμπεδοκλῆς τὸ μὲν ἓν τὴν ἀνάγκην* (vgl. Simpl. ad Phys. fol. 43 A, dazu Karsten Emp. C. R. p. 326 und 362), *ὕλην δὲ αὐτὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἴδη δὲ τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν. Λέγει δὲ καὶ τὰ στοιχεῖα θεούς, καὶ τὸ μίγμα τούτων τὸν κόσμον· καὶ πρὸς ταῦτα ἀναλυθήσεσθαι εἰς τὸ μονοειδές. κ. τ. λ.* Ritter's Kritik (Gesch. d. Ph. I. S. 523, 1) mussten wir hier unberücksichtigt lassen.

v. 26 seqq. Mit Stobäus trifft wieder, um Andere noch zu verschweigen, die Plutarchische Sammlung (Plac. I, 3, hieraus Euseb. Pr. Ev. XIV, 14) in einer Art zusammen, die jeden Zweifel gegen eine gemeinschaftliche Benutzung einer und derselben Quelle niederschlägt. Dieser Seite der Lehre müssen wir unsere Aufmerksamkeit widmen, wenn wir erfahren wollen, was Cicero wohl bei einer weiteren Ausführung seines Satzes aufgestellt haben würde.

Wie bemerkt, so erhalten wir die Bedeutung dieser elementarischen Götter nur nach ihrer ursprünglichen Beziehung zur Natur, wobei zunächst in Betracht kommt, was überhaupt für alle mythologische Bestrebungen der Griechischen Denker, freilich immer mit genauer Berücksichtigung ihrer Zeitalter, gilt, dass die Anwendung und Auslegung der Göttersysteme mehr den Anforderungen der Lehre unterworfen war, als sich diese den gangbaren Vorstellungen streng anschloss. An der Spitze unseres Systems steht der *Ζεὺς ἀργής*; wir dürfen ihn durchaus nicht, wenn auch das Epitheton *ἀργής* nach Simplicius Auslegung der Luft gegeben wird (v. 71), schlechthin für den Äther erklären (nach Heraclid. Alleg. p. 443 Gale), weil Empedokles diesen in allen Stellen der Fragmente mit dem Elemente der Luft identisch behandelt; richtiger machen Andere (Plut. l. l. Stob. I p. 288) den Beisatz des feurigen Äthers, während die Meisten (Diog. L. VIII, 76. Athenag. Leg. c. 18. Probus in Virg. Bucol. VI, 31) unbedenklich das reine Feuer vorschieben. Wir glauben, dass sich Empedokles hier zunächst an Heraklit hielt, dessen *Ζεὺς αἴθριος* (bei Heraclid. ib. p. 446 G. vgl. Strabo I p. 7) das unsichtbare in den höhern Räumen sich entwickelnde Licht in sich schloss, welches gleichfalls als Zeus nachher von den Heraklitisirenden Stoikern in ihrem künstlerischen Feuer aufgefasst wurde (s. später); ohne dass sich jedoch der Agrigentiner der nothwendigen Forderung des Ephesiers unterzog, die Idee eines Grundstoffs als solchen gänzlich aufzugeben und demnach das erscheinende materielle Element überall für verschieden anzusehen. Denn wir finden zwei Mal, dass Empedokles, was er dort *Ζεύς* nannte, durch *Ἥφαιστος* bezeichnete (v. 204. 210), offenbar dann als Dichter dem Homerischen Sprachgebrauch folgend; wählt er für das Feuer selbst *ἠέλιος* (v. 70. 155. vgl. v. 165), auch *ἠλέκτωρ* (v. 128),

so möchten wir, abgesehen von der poetischen Darstellung der Lehre, die Unterscheidung festhalten, dass Zeus für das Feuer als *ῥίζωμα*, d. h. als *ἀρχή*, den zum Princip als solchem erhobenen elementarischen Grundstoff, die übrigen Benennungen für dasselbe als *στοιχεῖον* (im Aristotelischen Sinne), insofern es in der sinnlichen Welt den Mischungsverhältnissen bei Erklärung des Einzelnen zum Grunde gelegt wird, genommen seien. Zeus als das Haupt in diesem System behält dann auch dadurch die Würde des höchsten Gottes, dass Empedokles dem Feuer ebensowohl den Vorrang in der Aufstellung der Elemente, als hauptsächlich in der Weltbildung einräumte, und es den drei übrigen so entgegenstellte, dass er in ihm besonders das Kraftthätige nachwies, während er die andern unter die Gattung des rein Materiellen brachte (vgl. Arist. Met. I, 4. de Gen. et Corr. II, 3.).

Was ferner in obiger Urkunde unter der Ἥρη φερέσβιος und dem *Ἀϊδωνεύς* zu verstehen sei, sollte kaum in Frage gebracht werden, zumal wir im Voraus wissen, was wir dort finden müssen, wenn nicht die spätern Ausleger im Alterthum eine uns unerwartete Erklärung abgegeben hätten. Plutarch (Plac. l. l.) und ihn ausschreibend Eusebius (Pr. Ev. l. l.) nehmen ganz einfach Here für die Luft (vgl. Menand. de Encom. c. 5. Anecd. Gr. bei Cramer Vol. II p. 445, 4) und Aidoneus für die Erde; dieselbe Deutung verlangen wir auch von Stobäus l. l., weil beide ein und dieselbe Quelle leitete und es nur die Art des Letztern ist, seinen Gewährsmann ausführlicher zu excerpiren. Allein hier lesen wir ganz abweichend, Here sei die Erde und Aidoneus die Luft, wobei aber gleich der von Plutarch ausgelassene Zusatz für Aidoneus als Luft, *ἐπειδὴ φῶς οἰκεῖον οὐκ ἔχει, ἀλλ' ὑπὸ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων καταλάμπεται* (Canter.), uns so sicher aufhilft und einen Aidoneus als Erde im Vorigen anfordern heisst, dass wir wirklich diese Umstellung zu machen haben: *Ἥρην δὲ φερέσβιον τὸν ἀέρα· τὴν δὲ γῆν τὸν Ἀϊδωνέα, ἐπειδὴ κ. τ. λ.*, um den ächten Text des Stobäus wieder zu gewinnen, der vielleicht schon frühzeitig durch klügelnde Abschreiber recht dreist geändert war (vgl. Achill. Tat. Is. in Arat. p. 125 B.). Indess zu einer ähnlichen Versetzung der Worte dürfen wir uns nicht verstehen, wenn Diogenes (nach ihm Arsenius Viol. p. 252 W.),

Athenagoras und der falsche Heraklides a. a. O. unbedingt den chthonischen Gott als die Luft und Zeus Gattinn als die Erde fassen; die Übereinstimmung in dieser Aussage hielt Sturz (p. 212) für so bedeutend, dass er gar nicht abgeneigt war, die Erklärung gutzuheissen. Allein wir sind weit entfernt, hier eine besondere mythologische Combination aufzusuchen, da zu jener Auslegung nichts weiter als eine rein äusserliche Beziehung veranlasst hat. Denn Probus a. O., der nicht so wortkarg, wie die Übrigen, seine grammatischen Deutungen vorträgt, bemerkt uns: Ἥρη *autem* φερέσβιος *terram tradit* (Emped.), *quod victum ferat*, *de qua Homerus* ζείδωρος ἄρουρα; er konnte auch das Homerische πολύφορβος beibringen, wenn es ihm nicht zu störend gewesen wäre. Natürlich musste dann Aidoneus zur Luft werden; doch ist der Grammatiker ehrlich genug, die Verschiedenheit der Stoischen Allegorie bei Cicero (de N. D. II, 26) herauszuheben, ohne sich aber durch diese eines Besseren belehren zu lassen. Wer wollte nun noch so ungläubig sein und nicht vielmehr zugestehen, dass bloss eine andere Erklärung des Beiworts φερέσβιος die entgegengesetzte Zurückführung hervorgerufen! und sehr möglich mochte Hesiod's γαῖα φερέσβιος (Theog. v. 693, darnach Pseudo-Arist. de Mundo c. 2) den Auslegern Vorschub geleistet haben, die nicht daran dachten, wie bedeutsam die Empedokleischen Epitheta durch die Lehre bestimmt werden (Plut. Symp. V, 8, 2.), und wie unphysiologisch unsers Erachtens die Beziehung einer Nahrung spendenden Göttinn gemacht sein würde. Vielmehr giebt uns die ausführliche Beschreibung des Athmungsprozesses (bei Arist. de Respir. c. 7. v. 249—273 St.) an die Hand, dass, wenn der Äther oder die Luft als das Princip des Lebens betrachtet wird, Here als die Leben bringende nur jene elementarische Basis des organischen Daseins ist, die dem Zeus würdig zur Seite steht; und alles Ernstes wollen wir auch hier schon die Ansicht der Stoischen Physik vergleichend wenn nicht bestätigend vorführen, nach welcher Here die Luft oder genauer die durch die Luft verbreitete Grundkraft des Zeus war (s. unten).

Interessant ist das Erscheinen einer Νῆστις, in deren Vorstellung die Flüssigkeit festgehalten wird, wenn sie den sterblichen (Thränen) Quell, das Auge, mit Thränen nässen soll

(nach der beglaubigtern Lesart bei Sturz zu v. 28). Man hat diesen Beisatz, der in der Empedokleischen Poesie durch die düstere Anschauung des freudelosen Lebens hier auf Erden im Gegensatz zu dem seeligen Leben im Sphairos bedingt wird, noch bestimmter gefasst und das Nässen der Augen mit dem Tode in Verbindung gebracht, insofern Nestis Proserpina sei, die chthonische Göttinn, mit Hades vereinigt, da ja das Wasser unter der Erde fliesse; als Proserpina lasse sie das harte Schicksal des Todes auf die Menschen eindringen; *Νῆστις* sei wahrscheinlich von *νέος*, wie *νηιός*, *νήτη* abzuleiten (Heyne in d. Vorrede zu Tiedemann's System d. Stoisch. Phil. S. VIII Not.). Allein dadurch würde man den theologisch physiologischen Charakter der Empedokleischen Elementenlehre gänzlich verkennen, und eine mythologische Verknüpfung unterschieben, von der die Griechische Philosophie in dieser Weise keinen Gebrauch machte. Vielmehr haben wir hier zunächst jede bestimmte Vorstellung einer etwa geglaubten wirklichen Gottheit aufzugeben, und nur an das Element des Wassers zu denken, welches in seiner Ausprägung zu einem göttlichen Wesen eben so zur Persönlichkeit gelangt, wie die beiden Grundactionen und sonstige Naturkräfte (s. v. 11 seqq.). Dagegen könnte aber gleich Photius Einsprache thun mit seinem Artikel: „*Νήστης* (Porson, schreibe *Νῆστις*): *Σικελικὴ θεός· "Αλεξις*", den wiederum Eustathius (ad Il. p. 1180, 14, dessen Angabe über die Bedeutung des Wortes, wie die Vergleichung lehrt, aus Photius geschöpft ist) ausschreibt ..... *καὶ Σικελικὴ δέ τις φασὶ θεός, Νῆστις ἐλέγετο.* Hiernach wusste also Alexis von diesem Wesen; offenbar war es Empedokles Nestis selbst, die der Komiker in seine Verspottung der Italischen Philosophen mit aufgenommen hatte; vielleicht kam sie in seiner *Πυθαγορίζουσα* vor. Der Lexicograph wollte aber die Beziehung zu dem Agrigentiner gehörig festhalten, erklärte daher das personificirte Wesen für nichts Anderes als für eine Sicilische Göttinn, ohne selbst ihre Bedeutung zu kennen. Wir geben den Griechischen Commentatoren des Aristoteles vollkommen Recht, wenn sie das Wort *Νῆστις ἀπὸ τοῦ νάειν καὶ ῥεῖν* herleiten (Simpl. zu de An. fol. 18 B. Philopon. daselbst fol. 41 A), wiewohl sie durch eine unfruchtbare Auslegung versucht werden, Luft und Wasser hiermit zu

verbinden. Denn νάειν, fliessen, bildet ohne Zweifel hier wie bei der Ναΐς, Νηΐς, die Wurzel, aus der uns auch ναρόν, später νερόν, erhalten ist, welches Hesychius und das Etym. M. s. v. durch ὑγρόν erklären und richtig auf jene Grundform zurückführen (vgl. νᾶμα und νασμός); Aeschylus gab der Dirke dieses Epitheton (ναρᾶς τε Δίρκης, Phot. s. v.) und Sophokles sprach im Troilus: πρὸς ναρὰ δὲ κρηναῖα χωροῦμεν ποτά, Etym. M. l. l. s. Lobeck ad Phryn. p. 42, Ellendt L. Soph. s. v. Darum nannte Empedokles seine Νῆστις, um den Glanz des reinen Elementes zu bezeichnen, αἴγλη (bei Arist. de An. I, 5. v. 290 St.); denn als Adjectivum müssen wir es hier (λάχε Νήστιδος αἴγλης) mit jenen Commentatoren fassen, weil dies der Empedokleischen Poesie angemessener ist; und wie auch durch diesen Ausdruck die Beziehung zum Wasser genugsam angedeutet ist, so wird sie durch Virgil's Quellnymphe selbst, die Ägle, die schönste der Najaden, bestätigt, Ecl. VI, 21. Indess was von jenen drei Götternamen gilt, dass dem Physiologen hierfür in der Darstellung der elementarischen Stoffe und ihrer Anwendung auf das Gebiet des Sinnlichen andere Bezeichnungen geläufiger werden mussten, die mehr ihre Erscheinungen angaben, dasselbe findet auch bei dem Elemente des Wassers Statt. Am häufigsten wählt er dann ὄμβρος (v. 72. 204. 260. 266. Simpl. ad Phys. fol. 7 B; daher *imber* bei Lucrez), auch zwei Mal θάλασσα (v. 128. 156), ohne hierdurch den Begriff des Urstoffs mit dem des Gewordenen zu vermischen.

X.

Verlassen wir den Empedokles, dem, was seine Stellung bei Cicero betraf, der Platz hinter den Eleaten nach einer Seite noch rechtmässig zugeeignet werden konnte, so muss es sich doch jetzt aufklären, dass das Bestreben, die vorsokratischen Denker von dem Begriffe der Schule aus gegenseitig zu verknüpfen, auf Schwierigkeiten gerathen werde, die selbst an der Gültigkeit des ganzen Verfahrens zweifeln lassen. Heraklit hat bereits ein lehrreiches Beispiel abgeben müssen; allein damit man nicht glaube, dass wir damals mit ihm, weil er fehlte, unberufen aufgetreten, so sollen die drei vor Darstellung der Attischen Lehren behandelten Männer, Protagoras,

Demokritus und Diogenes von Apollonia, in dieser ihrer Folge die Bestätigung liefern, dass vor ihnen eine auf Grundsätze gebauete Verbindung des Einzelnen zu einem Ganzen wirklich gemacht war, die sie aber vernichten, weil sie isolirt und nicht etwa als blosse Ionier, sondern als nachträgliche Glieder erscheinen, die in die Kette nicht mehr eingreifen können. Dabei bleibt es uns überlassen, den Grund zu ermitteln, wie ein jeder von ihnen zu seiner Stelle in jener Reihe gekommen sei. So mag denn zuerst der Sophist mit diesem seinen Satze betrachtet werden:

Cap. 12 §. 29. *„Nec vero Protagoras, qui sese negat omnino de diis habere, quod liqueat, sint, non sint, qualesve sint, quidquam videtur de natura deorum suspicari."*

Hatte Cicero bisher dem Epikureismus grosse Opfer gebracht, so muss es recht auffallend sein, warum er oder eigentlich sein Gewährsmann, also ein ächter Epikureer, den Protagoras nicht erst auf den Demokritus folgen liess, da gerade Epikur in seinem Briefe über die Lebensweisen [1]) jenes Geschichtchen, wie der Holzträger Protagoras Schüler seines berühmten Landsmannes geworden sei, der Vergessenheit zu entziehen sich bemüht und hierdurch seinen Anhängern auferlegt hatte, des Sophisten Verhältniss wenigstens durch seine Stellung anzudeuten (Athen. VIII p. 354 C. Diog. L. IX, 53. X, 8). Schon Aristoteles muss von jener Erzählung gewusst haben (Diog. L. IX, 53), die nachher (bei Gell. N. A. V, 3) reichlich ausgeschmückt, aber wahrscheinlich schon von den Abderiten ihrer Beziehung nach festgehalten war, wenn sie ihren Demokritus *Σοφία* und ihren Protagoras *Λόγος* genannt haben

1) Aus demselben Briefe muss wohl geflossen sein, was uns jetzt ein Anonymus *περὶ Ἱππομάχου* bei Cramer Anecd. Gr. e cod. Par. I. p. 171. 72 mittheilt: *Ὅτι ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ μεγάλῳ λόγῳ ὁ Πρωταγόρας εἶπε „φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται, καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖν μανθάνειν"· οὐκ ἂν δὲ ἔλεγε τοῦτο, εἰ αὐτὸς ὀψιμαθὴς ἦν, ὡς ἐνόμιζε καὶ ἔλεγεν Ἐπίκουρος περὶ Πρωταγόρου.* Der *μέγας λόγος* ist wahrscheinlich die ursprüngliche Aufschrift von dem bei Diogenes L. IX, 55 genannten Buche *περὶ μαθημάτων*.

sollen (vgl. Menag. ad Diog. L. IX, 50). Für uns liegt hierin ein bedeutsamer geschichtlicher Anknüpfungspunkt der Protagorischen Sophistik. Denn jenes Verhältniss, in welches der Demokritische Geist zu der sinnlichen Wahrnehmung trat, muss den Protagoras seiner Seits bestimmt haben, von Neuem das Verhältniss des Subjects zum Objecte zu prüfen. Dass in der sinnlichen Welt des Atomisten nichts an und für sich sein sollte, sondern die Menschen durch Übereinkunft es als solches festgesetzt hätten, konnte des Sophisten Richtung ganz besonders förderlich sein, die nicht darauf einging, von der Wahrnehmung aus eine reinere Erkenntniss zu begründen, sondern davon ausging, das Werden des Heraklit dadurch für sich zu gewinnen, dass sie die Erkenntniss in das Verhältniss des Gegenlaufs brachte, wo das Wahrnehmende zu dem Wahrnehmbaren sich verhalte, wie der Heraklitische Weg nach Oben und nach Unten, um so den Menschen ganz abzulenken von seiner Vernunft und ihn hinabzuziehen in die wandelbare Gesinnung, wo kein Anderer als er selbst das Richteramt führen solle. Hatte Protagoras hierdurch die Wahrheit einzig in die Empfindung verwiesen und die Untrüglichkeit der Sinne gegen jeden Einspruch des Geistes zu verwahren gewusst, so machte er sich unwürdig, fernerhin als Schüler einer harmlosen Lehre zu gelten, deren Widerspruch nicht ausbleiben konnte, wenn sie ihre zwiefache Erkenntnissweise und namentlich den Werth der einen gegen eine derartige Verbildung und anderweitige Folgerungen rechtfertigen wollte. Wirklich erfahren wir, dass Demokrit vieles Überzeugende gegen Protagoras geschrieben habe, eben von Seiten der Wahrheit der Vorstellung (Plut. adv. Colot. c. 4. Sext. adv. Math. VII, 389; vgl. Diog. L. IX, 42), wodurch er selbst ihn wenigstens als einen entarteten Schüler bezeichnet; und dieses wollen wir für unsern Zweck festhalten, wenn wir bei den Spätern nach dem Principe des Diadochensystems den einen an den andern angeknüpft finden (bei Clem. Str. I. p. 301 D, hiernach Euseb. Pr. Ev. XIV, 17. Galen. Hist. ph. c. 2, s. Diog. L. IX, 50, aus ihm Suid. s. v. *Πρωτ.*; vgl. Philost. de vit. Soph. I, 10). Wie möchte nun die entgegengesetzte Stellung bei Cicero zu erklären sein? wir glauben auf diese Art. In den Griechischen Sammlungen der Lehrmeinungen über die Götter, die bisher für uns eine grosse

Wichtigkeit hatten, wird des Protagoras gar nicht gedacht, offenbar weil er als Zweifler mit keiner positiven Bestimmung hervorgetreten war, während bei Plutarch (Plac. I, 7) bloss die förmlichen Atheïsten für sich den dogmatischen Philosophen vorangehen; denn durch eben diesen Plutarch werden wir aufgefordert, dem falschen Galenus zu Hülfe zu kommen, der zu denen, welche das Dasein der Götter zu läugnen wagten, *Πρωταγόραν τὸν Ἠλεῖον* gezählt haben sollte, aber *Διαγόραν τὸν Μήλιον* geschrieben hatte (Hist. ph. c. 8). Wir berechtigen uns hiernach zu dem Schlusse, dass die ältere Quelle, die den Compilatoren gemeinschaftlich war, den Sophisten nicht mit aufgenommen hatte; Phädrus musste ihn also, wenn er ihn wirklich aufführte, auf eigne Hand nachtragen. In der That hat er und nicht Cicero, wie wir gleich nachweisen werden, ihn eingeschoben, und, was wir diesem Epikureer zutrauen dürfen, aus dem Grunde dem Demokrit vorangestellt, um das Verhältniss zu diesem nicht noch von theologischer Seite anzuerkennen, weil ja sein Epikur bei aller Abläugnung dennoch dem Atomisten das Wesentlichste seiner Physik verdankte und so als Anhänger desselben mit einem Schüler auf gleiche Stufe gekommen wäre, der ihn bei seinen Feinden in der Stoischen Schule entschiedener in den Geruch des Atheismus gebracht haben würde. Dass hier nämlich eine fremde Hand im Spiele sei, davon wird man sich bald überzeugen, wenn man auf die Form des Protagorischen Satzes eingeht.

Cicero kommt ausserdem noch drei Mal in unsern Büchern auf den Ausspruch des Protagoras zurück. Gleich anfangs (I, 1, 2) lässt er den Sophisten die Mitte einnehmen zwischen den Dogmatikern und den Atheisten, insofern jener an dem Dasein der Götter gezweifelt; später (I, 23, 63) erläutert er den Zweifel, nachdem er das wirkliche Läugnen von Seiten derselben Männer, des Diagoras und Theodorus, hiervon gesondert, und weist selbst auf unsere Stelle zurück, behält aber nicht etwa die in dieser gemachte Aufstellung des Satzes bei, sondern schreitet so ein: *Nam Abderites quidem Protagoras, cujus a te modo mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, quum in principio libri sui sic posuisset, d e D i v i s n e q u e u t s i n t, n e q u e u t n o n s i n t, h a b e o d i c e r e, Atheniensium jussu urbe atque agro est exterminatus, librique ejus in concione combusti.* Und nur diese Form hat er im

Sinne, wenn er zuletzt (I, 42, 117) jene beiden Atheisten wiederum vorausschickend [1]) mit den Worten anknüpft: *Ego ne Protagoram quidem (censeo superstitiosum esse potuisse): cui neutrum licuerit, nec esse deos nec non esse* (Lact. de ira D. c. 9. de falsa rel. I, 2. Minuc. Fel. Octav. c. 8 folgen dieser Darstellung bei Cicero). Man erkennt leicht, dass Cicero bei dem jedesmaligen Gebrauche des Protagorischen Satzes sich ganz lossagt von der Form, welche er diesem in unserer Stelle gab; für zufällig wird man es eben so wenig erklären, als vorschützen wollen, es liege ihm dann nur an dem Sein und Nichtsein, sobald man festhält, dass er sich bestimmt auf den Anfang der Schrift beruft und die sich an diesen knüpfenden Folgen anzugeben weiss, wofür er augenscheinlich eine Griechische Quelle benutzte. Diess wird zur Gewissheit erhoben, wenn Diogenes L. natürlich selbst wieder Frühere ausschreibend berichtet: *Καὶ ἀλλαχοῦ δὲ τοῦτον ἤρξατο* (*Πρωτ.*) *τὸν τρόπον· Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, εἴθ' ὡς εἰσὶν εἴθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥτε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων, καὶ τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ὑπὸ κήρυκα ἀναλεξάμενοι παρ' ἑκάστου τῶν κεκτημένων* (IX, 51. 52; hieraus schöpft Suid. s. v. *Πρωτ.*, mit Umänderung der ursprünglichen Partikeln *εἴτε — εἴτε* in *οὔτε — οὔτε* und mit Weglassung der beiden Gründe). Nachher sagt Laertius selbst, jener Anfangssatz (*οὗ τὴν ἀρχὴν ἄνω παρεθέμεθα*) gehöre Protagoras Schrift *περὶ θεῶν* an (IX, 54, s. Euseb. nachher). Wir behaupten nicht, dass Cicero den von diesem Compilator excerpirten Schriftsteller vor sich hatte; letztern halten wir vielmehr für älter, vorausgesetzt, dass Cicero genau übersetzte, was wir hier annehmen dürfen, da die schon veränderte Form *περὶ θεῶν οὐκ ἔχω λέγειν, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ*

---

1) Es ist für uns höchst belehrend, wie Cicero den Diagoras in allen drei Stellen ganz nach der gangbaren Auffassung behandelt, obwohl ihm Phädrus Schrift vorlag, aus der wir jetzt glücklicher Weise Diagoras Religiosität würdigen lernen, eben dass sie eine andere war, als wofür sie gewöhnlich angesehen wurde. Schloss sich ihr Cicero nicht an, so geschah es bloss, weil er sie immer nur für die bestimmte Stelle benutzte, sonst aber jeder andern Nachricht vertrauete.

εἰσίν, die sein Text vermuthen lässt, wenigstens was das *λέγειν* betrifft, hier wie auch bei Sextus (adv. Math. IX, 56) eine starke Abweichung enthält, der er in unserer Stelle durch das *quod liqueat*, welches ihm das letzte Mal im Gedächtniss blieb, ausweichen und dadurch der ursprünglichen Form sich wieder annähern konnte. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt darin, dass jener Anfangssatz bloss in der Überlieferung fortlebte (s. später), wozu er sich freilich von Seiten seines sophistischen Styls und Gedankens recht eignete, wobei er aber, je länger er sich in der Kunde zu erhalten suchte, um so mehr Abänderungen annehmen musste. Epiphanius (c. Haer. lib. III, T. II p. 1088 B) zeigt es deutlich, wenn er den Protagoras noch behaupten lassen will, *μὴ θεοὺς εἶναι, μηδὲ ὅλως θεὸν ὑπάρχειν*, während doch Maximus T. von einem blossen *ἀγνοεῖν* spricht (I, 17 p. 319 R.). Dennoch muss Cicero's Griechischer Gewährsmann, abér nur mittelbar, seine Nachricht aus dem des Diogenes entlehnt haben; der Nachsatz, dass Protagoras verbannt und seine Schriften öffentlich verbrannt seien, stimmt bis auf den Ausdruck, noch mehr der Vordersatz dem Gedanken nach, dass der Sophist seinen Zweifel auf das Sein und Nichtsein ausgedehnt; von dem *qualesve sint* ist nicht die Rede. Platon selbst stellt sich hier an die Spitze, indem er den Protagoras bei Widerlegung seiner Wahrheitslehre in Folge einer gemachten Anwendung, dass das Protagorische Maass nicht weniger von den Göttern als von den Menschen gelte, insofern es nämlich bloss auf das Empfindende ankommt, die Worte zur Abweisung mit sophistischer Würde reden lässt, dass er ja die Götter ausnehme *ἔκ τε τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν, ὡς εἰσὶν ἢ ὡς οὐκ εἰσίν* (Theaet. p. 162 D. E)[1], durchaus dem sophistischen Eingange seiner *Ἀλήθεια* entsprechend (Theaet. p. 161 C). Und in demselben Sinne tritt auch Protagoras Biograph, Phi-

---

1) Glaubt jetzt Stallbaum in den Worten *περὶ αὐτῶν — εἰσίν* ein Glossem zu entdecken, so hat er nicht beachtet, dass dann Platon den Sophisten zum Läugner der göttlichen Wesenheit, was er nicht war, macht; Stallbaum hat ebenso wenig die ächte Form des Protagorischen Satzes, wie er vermöge des *γράφειν* an die Spitze der Schrift gestellt wird, untersucht, als berücksichtigt, dass gerade das *ὡς εἰσὶν ἢ ὡς οὐκ εἰσίν* die Anwendung bei Platon zulässt.

lostratus, auf diese Seite mit der Angabe, der Sophist zweifle, *εἴτε εἰσὶ θεοὶ, εἴτε οὐκ εἰσί* (de vit. Soph. I, 10).

Von diesen Zeugen müssen wir nun aber eine zweite Classe von Berichterstattern trennen, die uns jenen Zusatz geben, Protagoras habe nicht wissen können, wenn nämlich die Götter sind, „von welcher Beschaffenheit sie seien" (vgl. Val. Max. I, 1, ext. 7). Timon, der älteste Zeuge, hatte im zweiten Buch seiner Sillen als Grund, dass Protagoras Schriften verbrannt, angegeben:

ὅττι θεοὺς κατέγραψ' οὔτ' εἰδέναι, οὔτε δύνασθαι
ὁπποῖοί τινές εἰσι καὶ οἵτινες ἀθρήσασθαι,
πᾶσαν ἔχων φυλακὴν ἐπιεικείης —

bei Sext. adv. Math. IX, 57. Hierbei beachte man, dass der Skeptiker dem Sophisten bloss den Gedanken leihen will, diesen aber auf seine Art ausspinnt, ohne sich nur an den Protagorischen Styl zu halten. So nimmt Sextus gleich ein *οὐθ' ὁποῖοί τινές εἰσι* auf (ibid. §. 56), dem die Kirchenväter noch ein *ἰδέαν* beigeben, so dass sich bei Eusebius als der vollständigste Eingang, den Protagoras in der Schrift über die Götter gebraucht haben solle, herausstellt: „*Περὶ μὲν θεῶν οὐκ οἶδα, οὐθ' ὡς εἰσὶν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν, οὐθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν*" (Pr. Ev. XIV, 3, vgl. c. 19, wo aber das *οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν*, wenn es nicht durch Nachlässigkeit ausgelassen war, einzuschieben ist, jedoch noch die freilich nur dem Sinne nach wiedergegebene Begründung hinzugefügt wird.). Den Eusebius schreibt offenbar wieder Theodoret aus (Gr. Aff. Cur. II, p. 758 Sch., wo für *οὔτε εἰ εἰσὶν* zu bessern ist *οὐθ' ὡς εἰσὶν*), da er den Protagoras nachtragen muss, weil ihn Plutarch's Sammlung, der er dort folgt, nicht hatte (vgl. noch Theoph. Antioch. ad Autoly. III, p. 169 D. T. II ed. Col. Agr.). So müssen wir uns also, um unsern Satz bei Cicero in seiner Übersetzung gehörig festzustellen, solchen Berichten anvertrauen, die erst seit der Skeptischen Schule bekannt geworden sind. Vergleichen wir hiermit einige Worte in Phädrus Fragmente, so möchten wir ganz befriedigt sein. Am Schlusse desselben giebt der Epikureer auch zu verstehen, dass man eben so wenig von der *ἀδικία* abgehalten werde, wenn man auf solche von ihm früher behandelte Männer einen Blick werfe: *Η τους αγνωστον|τινες εισι, θε δεκ—|τας, η ποιοι τινες ε[ι]—|σιν, η τους*

διαρρη—|δην, οτι ουκ ε[ι]σιν α—|ποφαινομενο[υ]ς, Col. XII, l. 1—6. Die Worte der zweiten Reihe sind lückenhaft und trüben den Gedanken; nach der Restauration der Neapolitanischen Akademie soll man θεοδεκτας lesen, was Petersen billig abweist, und statt dessen nach eigener Vermuthung θεοι λεγοντας hineinsetzt. Wir können hiervon nur das θεοι zulassen, während wir δεικνυντας vorschlagen, welches dem δεκ—τας näher kommt. Allein mit demselben Herausgeber die Skeptiker und Akademiker zu Vertretern dieser Ansicht zu machen, dürfen wir durchaus nicht einräumen, weil Cicero sie nicht mit einem Worte erwähnt und es ganz unerklärlich wäre, warum er sie ihrer organischen Stelle beraubt hätte. Nein, wir finden hier den Protagoras angedeutet, den Phädrus nicht zu den Folgenden, die das Dasein der Götter ausdrücklich geläugnet hätten, schlagen, wohl aber von diesen nach der dortigen Stufenfolge insofern sondern konnte, als er es nicht wisse, wer die Götter oder wie sie beschaffen seien. Hierbei bedenke man, dass der Epikureer am Schlusse auf den eigentlichen Ausdruck der Philosophen verzichtet, und darum auch Protagoras Zweifel an dem Sein oder Nichtsein nicht heraushebt, weil er nachher die entschiedene Läugnung eintreten lässt. So hätten wir auch hier die Bestätigung gewonnen, dass Cicero aus dieser Quelle seine Angabe gezogen, während er einem andern Berichterstatter jener ersten Reihe die davon verschiedene Form des Protagorischen Ausspruchs verdankte. Hält man Phädrus Worte mit obigen Versen des Timon zusammen, so möchte sich in ihnen der Charakter der Skeptischen Darstellung bemerklich machen. Man urtheile hierüber, wie man wolle, soviel steht uns fest, dass der Zusatz „noch wie sie beschaffen seien" nur dem Timon angehöre, der gerade von seinem Standpunkte aus darin den höchsten Grad des Skepticismus fand, ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα (Aristocl. bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 18). Dabei bestreiten wir nimmermehr, dass nicht auch Protagoras seinen Zweifel hierauf ausgedehnt, nämlich im Verlaufe seiner Schrift; allein wir sprechen dem Timon ab, dass er mehr als die berüchtigten Anfangsworte kannte, weil alle Zeugen des Alterthums nicht mehr kannten.

Jetzt sei uns vergönnt, den Satz selbst und seine Folgen für den Sophisten etwas näher zu beleuchten. Dadurch dass

Cicero die Judicialformel *non liquet* in der Uebersetzung zur Anwendung bringt, hat er zwar nicht den eigentlichen Sinn des Ausspruchs wiedergegeben, aber doch, sicherlich ohne es selbst zu wissen, einen ächt Protagorischen Gedanken angedeutet. Denn der Sophist ist so der Richter seiner Vorstellungen geblieben, was er durchaus fordert; er als ein Einzelner, wie er den Menschen vereinzelt, kann zu keiner Entscheidung gelangen, ob die Götter sind oder nicht sind; die Unentschiedenheit hört auf eine allgemeingültige zu sein; sie gilt nur für ihn, und indem sie sich in der Sphäre der reinen Subjectivität hält, wird sie auch nur von ihm beurtheilt und gegen unberufene Richter geschützt (vgl. Plat. Theaet. p. 160 C. 170 D). Allein wir haben, was man stets übersehen, grösseres Gewicht auf den Ausdruck *εἰδέναι* zu legen, wie ihn Protagoras selbst in der Begründung festhält und markirt, dass ihn Vieles hindere, dieses zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens. Ist der Mensch nach Protagoras Wahrheitslehre das Maass aller Dinge, der seienden, wie sie sind, und der nicht seienden, wie sie nicht sind, d. h. ist ihm als Bestimmungsgrund nur das wahr, was und wie er sich vorstellt, und nicht wahr, was und wie er sich nicht vorstellt (Plat. Theaet. p. 152. Cratyl. p. 385 E seqq. Arist. Met. X, 1. XI, 5), so weiss er auch bloss, insofern er wahrnimmt und sich vorstellt. Wissen ist hiernach dem Sophisten weiter nichts als eine Affection des Wahrnehmenden, es liegt nur in der Wahrnehmung (Plat. Theaet. p. 160 D. Arist. Met. IX, 3), die sich in den zusammenstossenden Bewegungen des Wahrnehmenden und des Wahrnehmbaren erzeugt (Plat. Theaet. p. 156 sqq.), so dass weder von dem Sein noch Beschaffensein der Dinge ausserhalb der Wahrnehmung gesprochen werden kann. Also ist auch nur das, was erscheint; was nicht ist, weil es nicht erscheint, kann weder vorgestellt werden, noch überall in Rede kommen (Plat. Theaet. p. 167 A). Hätte Protagoras eingeräumt, dass sich das Maass bei dem einzelnen Menschen auch auf das Sein und Nichtsein der Götter ausdehne, dass diesem also die Götter seien, wie er sie vorstellt, und nicht seien, wie er sie nicht vorstellt, so würde ihm, da er jede höhere Denkkraft schlechthin verwirft, die Nachweisung in der sinnlichen Wahrnehmung obgelegen haben, was nicht anders möglich gewesen wäre, als

dadurch, dass er sich seinem Demokrit angeschlossen und die philosophische Vorstellung auf von Aussen einströmende Bilder der Götter zurückgeführt hätte. Allein gerade darin, dass er sich hier in seinem Wissen behindert werden lässt, finden wir eine Auflehnung gegen die atomistische Ableitung jener Vorstellung. Schützt er die Dunkelheit des Gegenstandes vor, so giebt er zu verstehen, dass wir von den Göttern nicht durch die Wahrnehmung wissen können; und dass diese nicht zureiche, deutet er gleichfalls durch den zweiten Grund an, da er sonst nicht Länge der Zeit zum Wissen gebraucht, sondern sich auf das Gegenwärtige, das jedesmalige Jetzt beschränkt. Wenn er aber behauptet, dass er auch nicht wissen könne, ob die Götter nicht sind, so müssen wir ihm dieses eben so zu Gute halten, als wenn er in seiner Wahrheitslehre noch vom Nichtseienden reden will; es liegt ihm daran, den dem Heraklit entnommenen, nur nicht Heraklitisch ausgebildeten Gegensatz in recht sophistischer Art in hohem Styl zu übertragen. Konnte hiernach Protagoras Standpunkt nicht geeignet sein, einen höhern jenseit des Werdens liegenden Begriff aufzuzeigen, so musste die Unentschiedenheit seines Verfahrens, überhaupt sein Zweifel gegen die populären Vorstellungen von den Göttern gerichtet sein, je weniger auch hier ihm Demokrit's Nachweisung zusagen und je mehr ihn Heraklit's und der Italischen Schulen Geisselung des religiösen Glaubens veranlassen mochte, diesen nicht etwa zu läutern, sondern wankend zu machen. Beide Schriften, die *περὶ θεῶν* und die *περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* (Diog. L. IX, 55) werden gleiche Zwecke verfolgt haben, und was Sextus vom Aristippier Theodorus aussagt, *διὰ τοῦ περὶ θεῶν συντάγματος τὰ παρὰ τοῖς Ἕλλησι θεολογούμενα ποικίλως ἀνασκευάσας* (adv. Math. IX, 55), mag auch für Protagoras gelten. Wir glauben ihm nicht zu viel zu leihen, wenn wir vermuthen, dass der Gegensatz von Natur und Satzung, je entschiedener er bei den Begriffen des Frommen und Unfrommen gehandhabt wurde (Plat. Theaet. p. 172 B. vgl. de Legb. X p. 889 E seqq.), den Mittelpunkt bildete, um welchen sich seine Theologie, wenn wir sie noch so nennen dürfen, in der Würdigung der volksthümlichen Vorstellungen gedreht haben mochte, ohne dass sie sich direct dahin aussprach, die Götter seien bloss eine Erfindung der

Gesetzgeber. Denn nur so viel ist uns übrig gelassen, wenn wir nicht Alles für hohlklingende Worte ausgeben wollen.

Diogenes berichtet, dass die Schrift über die Götter die erste gewesen sei, welche Protagoras von seinen Schriften vorgelesen (IX, 54) [1]. Wir haben dieses auf Athen zu beziehen, da es nachher heisst, dass hier der Vortrag geschehen sei im Hause des Euripides, oder nach Einigen in dem des Megaklides, nach Andern im Lyceum, durch seinen Schüler Archagoras. Keineswegs ist hierdurch ausgeschlossen, dass der Sophist die Schrift nicht schon früher und anderswo vorgelesen habe, denn Diogenes will bloss die berüchtigte Vorlesung fixiren, auf welche die Anklage erfolgt sei, kann also auch nur die spätere Zeit meinen, wo wir den Protagoras wieder in Athen antreffen. Dass man den Euripides mit hineinzog, scheint zunächst von der Komödie ausgegangen zu sein; wir denken wohl richtiger an das Attische Gymnasium, weil hier der Eindruck weit gefährlicher und dadurch die Veranlassung zur Anklage unmittelbarer gegeben war [2]. Diogenes erzählt weiter, dass Pythodorus, einer der Vierhundert, nach Aristoteles aber Euathlus, die Anklage vorgebracht habe. Wir glauben, beide waren hier, wie wohl Thukydides und Kleon in Anaxagoras Processe, zusammen thätig, da sich Protagoras seinem Urtheile entzog, welches der Eine nach dessen Flucht durchgesetzt haben mochte; Euathlus, ohne Zweifel der gewandteste der Protagoreer, eignet sich ganz vortrefflich dazu, wenn wir aus seinem Processe mit Protagoras auf seine Gesinnung gegen diesen zurückschliessen dürfen

1) *Πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω τὸν περὶ θεῶν.* Tennemann, Gesch. d. Ph. I. S. 511 not. 49 W., fasst dieses unrichtig auf, wenn er hiernach die Schrift *περὶ θεῶν* als das erste Geistesproduct des Protagoras bezeichnet. Behauptet Geel, Hist. Sophist. etc. Nova Acta soc. Rh. Traj. II. p. 78, Protagoras habe sie in seiner letzten Lebenszeit verfasst, so scheint er, da er die Behauptung nicht begründet, auf den Umstand Gewicht zu legen, dass die Vorlesung durch einen Andern geschehen sei (vgl. p. 80). Vielmehr dürfte der Ausdruck von der Kürze des menschlichen Lebens auf ein hohes Alter zurückschliessen lassen. Geel's Einwurf gegen die Richtigkeit obiger Angabe hat bereits Meier, über Diagoras (Artikel d. Encyklop.) S. 446, 2 entkräftet.

2) Über den Verkehr der Sophisten im Lyceum s. Einiges bei Welcker über den Prodikos von K. im N. Rh. Mus. I. S. 29, der es aber S. 640 für unwahrscheinlich erklärt, dass dort jener Vortrag gehalten sei.



(s. Gell. N. A. V, 10. Apulej. Flor. IV N. 18). Obiger Anfangssatz der Schrift war nun nach dem Volksglauben beurtheilt schlagend genug, um den Protagoras öffentlich des Atheismus zu beschuldigen; besondere politische Motive, wie beim Anaxagoras, haben wir hier nicht aufzusuchen. Nach den Zeugnissen der Alten wusste man nicht genau, wie der Ausgang der Klage gewesen. Darum erzählt Philostratus, dass Protagoras verbannt sei, nach Einigen durch Richterausspruch, nach Andern ohne Process (de vit. Soph. I, 10). Doch findet man bald, dass die Verschiedenheit der Angaben auszugleichen ist. Die Athener hatten gegen ihn keine Verbannung ausgesprochen, was in diesem Falle, da Protagoras keinen Perikles zum Vertheidiger, wohl aber den Diagoras zum Vorgänger in seiner Sache hatte, die schwerste aber gerechteste Strafe gewesen wäre, sondern die Berichterstatter des Cicero (de N. D. I, 23) und des Diogenes (IX, 52. s. Euseb. Pr. Ev. XIV, 19, vgl. Val. Max. l. l.) mochten nur allgemein von Verbannung gesprochen haben, insofern sich der Sophist selbst durch seine Flucht verbannt hatte; und wenn Sextus (adv. Math. IX, 56) sagt, Protagoras sei entwichen, nachdem ihn die Athener zum Tode verurtheilt, so darf man seine Worte nicht so genau fassen, dass das Urtheil wirklich der Flucht vorausgegangen sei. Vielmehr vereinigen wir beides, da sonst noch von einer plötzlichen Flucht geredet wird (Plut. Nicias c. 23. Joseph. contr. Apion. II c. 37, auch Cyrill. c. Jul. VI, 189, wo bereits Meier über den Diagoras a. a. O. S. 447, not. 5 *Πρωταγόρᾳ* für *Διαγόρᾳ* geändert hat), in der Art, dass der Sophist, seine Strafe voraussehend, dieser vor dem Ausspruche entgangen, und dass nachher das Todesurtheil erfolgt war. In diesem Sinne wollen wir zunächst die Worte des Timon (bei Sext. adv. Math. IX, 57) auffassen:

— *ἀλλὰ φυγῆς ἐπεμαίετο, ὄφρα μὴ οὕτως*
Σωκρατικὸν πίνων ψυχρὸν ποτὸν Ἀΐδα (Menag.) *δύῃ*.

Um so strenger musste aber der mit jenem Urtheil verbundene Beschluss vollzogen werden, dass die Schriften des Protagoras öffentlich verbrannt werden sollten, indem ein jeder, der im Besitze derselben war, durch Heroldsruf zur Einlieferung aufgefordert wurde (Diog. L. IX, 52. s. Cic. Euseb. l. l.). Dieses, so viel uns bekannt ist, erste Beispiel einer öffentlichen Bücherverbrennung im Alterthum kann sich indess nur auf die

Schrift περὶ θεῶν bezogen haben, die, wie schon Meier a. a. O. bemerkt, deshalb unter den erhaltenen Schriften des Protagoras bei Diog. L. IX, 55 nicht aufgeführt wird. Darum konnten auch die nachfolgenden Schriftsteller nichts weiter aus ihr angeben, als jene unsere Anfangsworte, die durch diesen Process zu solcher Berühmtheit gelangt waren. Dass Platon im Theätet (p. 162 D. E. s. oben) das Buch zu berücksichtigen scheine, und somit dasselbe schwerlich gänzlich vernichtet sei, wie Brandis (Handbuch I. S. 526) behauptet, folgt doch ebensowenig aus jener Stelle, die sich bloss auf den Eingang beschränkt, als aus der p. 166 C (die wohl gemeint ist), wo die συγγράμματα zunächst bloss Protagoras Ἀλήθεια in sich schliessen, die, wie man sich durch eine sorgfältige Exegese des Theätet und des Kratylus überzeugen kann, unter dieser Aufschrift bekannt vom Platon seiner Analyse der Wahrheitslehre zum Grunde gelegt, und, wie er ausdrücklich sagt, gelesen (Theaet. p. 152 A), also auch nicht von den Athenern verbrannt war.

Protagoras, heisst es zuletzt, floh nach Sicilien, dem Lande seines frühern Treibens (Platon. Hipp. Maj. p. 282 E), erlitt aber unterwegs Schiffbruch (Philochorus bei Diog. L. IX, 55; vgl. Sext. adv. Math. IX, 56. Philostr. l. l.). Philochorus, ein ehrenwerther Zeuge, fügte bei, dass Euripides in seinem Ixion auf diese Todesart anspiele (bei Diog. L. l. l.); wir setzen hinzu, dass auch Platon im Theätet vor der letzten Widerlegung des Protagorischen Hauptsatzes, gerade da, wo der Sophist ein ihn ganz vernichtendes Zugeständniss machen musste, eine höchst feine Anspielung eben hierauf einfliessen liess in den Worten seines Sokrates an den Theodorus: *καὶ εἰ αὐτίκα ἐντεῦθεν ἀνακύψειε* (Πρωτ.) *μέχρι τοῦ αὐχένος, πολλὰ ἂν ἐμέ τε ἐλέγξας ληροῦντα, ὡς τὸ εἰκός, καὶ σὲ ὁμολογοῦντα, καταδὺς ἂν οἴχοιτο ἀποτρέχων* (p. 171 D). Das Auf- und Untertauchen haben wir auf jene Todesart zu beziehen, während das *οἴχοιτο ἀποτρέχων* auf die ebenso schnelle Flucht aus Athen hindeutet, wobei Platon leicht möglich noch eine Nebenbeziehung auf Sokrates ächt philosophisches Verhalten bei seinem Processe machte, ohne jedoch irgend durchscheinen zu lassen, dass die Anklage beider Männer der Zeit nach zusammengefallen sei. Zu diesem Zusatze haben wir uns schwer bestimmen können, weil er so ganz der geschichtlichen Wahrheit wider-

spricht; so mag er denn gegen die Abhandlung von Herbst (des Protagoras Leben und Sophistik in d. Philol. hist. Stud. v. Petersen Heft 1. S. 97) gerichtet sein, die es nach dem Ausdrucke des Platon für sehr wahrscheinlich hält, dass Protagoras zur Zeit des Sokratischen Processes angeklagt worden sei, aber nicht beachtet, dass Platon, wie im Menon und Euthydem, so auch im Theätet den Sophisten nicht nur durchgängig älter als Sokrates sein lässt, sondern ausdrücklich ihn für schon gestorben erklärt (s. p. 164 E. 168 C. E.). Dass Timon a. a. O. den Giftbecher des Sokrates auf Protagoras übertragen kann, liegt nur in der Ähnlichkeit der Anklage, und hätte auch von Clinton (Fast. Hell. p. 365 c Kr.) nicht in Anschlag gebracht werden sollen. Liess vielmehr Platon, dem sich dann der gründliche Apollodorus in seiner chronologischen Bestimmung (bei Diog. L. IX, 56) anschliessen konnte, den Sophisten in jener auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machenden Stelle des Menon p. 91 an 70 Jahr alt werden und über 40 Jahr seine Sophistik treiben, hatte ihn einer der Vierhundert angeklagt, wie wir es selbst nach Thukydides Schilderung dieser Herrschaft (VIII, 70) annehmlich finden, so erhalten wir für Protagoras Tod Ol. 92, 2 und für seine Geburt Ol. 74, in welche Zeit ebensowohl jene Anspielung des Euripides, der Ol. 93, 3 starb, als das Alter des Demokrit, dessen Geburt wir nach Diodor's unverdächtiger Angabe um Ol. 72 ansetzen, passt.

XI.

Das Auftreten des Atomenlehrers können wir jetzt um so sicherer beurtheilen, nachdem wir gezeigt, aus welchem Grunde in Cicero's Darstellung Protagoras dem Demokritus vorangegangen sein muss, und hierdurch die Schwierigkeit hinweggeräumt haben, die sich sonst bei der nothwendigen Anerkennung eines gegenseitigen Verhältnisses ergiebt. Der Römer führt ihn so ein:

Cap. 12 §. 29: „*Quid? Democritus, qui tum imagines earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat, tum scientiam intelligentiamque nostram, nonne in maximo errore versatur? Quum*

idem omnino, quia nihil semper suo statu maneat, neget esse quidquam sempiternum: nonne deum omnino ita tollit, ut nullam opinionem ejus reliquam faciat?"

Wenn wir bei Empedokles die Forderung machten, die Atomistik unmittelbar auf den Eleatismus folgen zu lassen, so hatten wir hierbei zunächst die bedeutsamen Anknüpfungen im Sinne, die, wie grösstentheils schon Aristoteles andeutet, jene in ihren ersten Fundamentalsätzen den Eleatischen Forschungen entnahm, die aber um so fester bewahrt werden müssen bei der organischen Entwickelung des speculativen Gedankens, als die Atomistik in ihrer weitern Gestaltung und sich selbst überlassen, bei aller Consequenz dennoch ihr Gebiet mannigfach überschreitet. Waren nämlich die Eleaten von der Untersuchung der sinnfälligen Natur so sehr überwunden, dass sie die Vielheit der erscheinenden Dinge sammt den Bedingungen des natürlichen Daseins, Raum und Bewegung, und jedes Werden abschnitten, so suchten die Atomisten zu diesem wieder zurückzukehren, indem sie das Seiende, welches jene nur in den Begriffen nachzuweisen vermochten, in den Erscheinungen wiederfanden. Diesen ganz nachhängend gaben sie zwar den Eleaten zu, dass allein in dem wahrhaft Seienden Realität sei, meinten jedoch, dass bloss für eine Vernunftwelt gesorgt sei, wenn man dasselbe für nothwendig Eins und unbewegt erklärte, und nicht vielmehr, da die Erscheinungen unendlich seien, zunächst hierfür auch unendliche Principien aufstellen wollte, die, gleichwie das Eine der Eleatischen Welt, das Seiende darstellten. Indem wir dann bemerken, wie sie aus der Unendlichkeit der Erscheinungen zu einem Letzten und Einfachen gelangen, finden wir, dass trotz der Aufstellung einer körperlichen Einheit das Zerlegen der Vielheit wiederum durch die Anerkennung des Eleatischen Grundsatzes von der Unmöglichkeit absoluter Theilbarkeit bedingt war, insofern, als bei der Möglichkeit derselben keine Einheit und somit auch keine Vielheit, sondern Alles leer sein würde. Hierbei sollte auch der Annahme eines Leeren ihr Recht wiederfahren, indem Leukippus einräumte, dass ohne leeren Raum die Bewegung unmöglich sei, weil das Erfüllte der Atome, wie eben das

zusammenhängende und volle Eins der Eleaten, unmöglich etwas aufnehmen könnte; um so mehr erkannte er das κενόν an, um die Bewegung dadurch zu rechtfertigen, und suchte sich dem Eleatischen Begriffe des Nichtseienden anzuschliessen, indem er ihn für das Leere gewann, welches aber, angewendet auf die Erscheinungen, ebenso reell und materielle Ursache als das Volle sei und nur beziehungsweise ein Nichtseiendes bilde. Wusste man nach Gründung dieser Principien und bei Zurückführung derselben auf das Gebiet des Sinnlichen ihre Wesenheit durch Läugnung von Entstehen und Vergehen, selbst Mischung und Entmischung zu bewahren, da jedes qualitative Anderswerden der untheilbaren Körper vermöge der erst aus ihnen abgeleiteten und nicht ursprünglichen Beschaffenheit für undenkbar galt, vielmehr Zusammensetzung und Trennung an die Stelle des natürlichen Werdens und Vergehens, und Wechsel räumlicher Verhältnisse und Beziehungen der Atome an die der Veränderung der Dinge trat, so haben wir auch dieses ebenso wenig ohne Beziehung zu den frühern Physiologen als ohne den Einfluss des Eleatismus zu denken. Und wiederum an letztern anzuknüpfen sind wir sehr geneigt, wenn Demokrit das Wesen der Atome und des Leeren bestimmt für die reinere Erkenntniss festhielt.

Mit Rücksicht auf einen solchen Anschluss konnten die Diadochenlehrer veranlasst werden, gleichsam eine Eleatische Atomistik setzend die Philosophie des Leukippus und durch diese die des Demokritus als eine Italische aufzustellen, indem sie erstern mit dem Zenon durch ein Schülerverhältniss verknüpften, wie das bei Diogenes L. ursprünglich zum Grunde gelegte System zeigt, Prooem. §. 15. IX, 30; s. die Bestätigung bei Clem. Strom. I p. 301 D. Euseb. Pr. Ev. XIV, 17. Origen. Philos. c. 12. vgl. Plut. bei Euseb. l. l. I, 8. Andern mochte jedoch diese Verbindung, in der Darstellung der Lehren streng durchgeführt, zu bedenklich scheinen; denn Simplicius berichtet uns, vom Leukippus werde beides ausgesagt, er sei Eleat oder Milesier gewesen, weswegen der Commentator ihn zwar zu einem Schüler des Parmenides macht, aber einen andern Weg der Forschung einschlagen lässt (ad Phys. fol. 7 A. vgl. Epiphan. adv. Haer. III p. 1087). Als Milesier führt ihn daher Clemens im Protrep. p. 43 D auf, und nach Angabe Eini-

ger auch Diog. L. l. l., wenn hier *Μήλιος* für das ursprüngliche *Μιλήσιος* keine besondere Beziehung in sich schliesst (s. später). Offenbar lag der Verschiedenheit beider Angaben bloss eine Andeutung über das Verhältniss seiner Lehre zu den Milesischen Physiologen und den Eleatischen Denkern zum Grunde, welches, wie wir glauben, dadurch unentschieden wurde, dass sich Aristoteles durch die den Atomikern gegebene Stelle, zunächst in d. Met. I, 4, nicht bestimmt genug ausgesprochen hatte. Dadurch musste auch Demokrit in beide Richtungen eingreifen, indem man für das beliebte Schülerverhältniss den eigenen Ausdruck des Stagiriten a. O. aufnahm, Demokrit sei Genosse (*ἑταῖρος*) des Leukipp, womit der umsichtige Forscher freilich nicht den Begriff der Schule, wohl aber persönliche Bekanntschaft, sicherlich, wenn man gegen den Ausdruck gerecht sein will, mehr als Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit der Lehre verband. So erhalten wir noch Nachrichten, Demokrit sei ein Milesier (Diog. L. IX, 34), oder wohl gar Zuhörer des Anaxagoras gewesen (Diog. l. l.), worin wir im Ganzen nichts weiter als den Gegensatz bemerklich finden, den die Atomistik als eine Ionische Lehre gegen die Eleatische bildete, wie denn auch die Angabe des Thrasyllus, Demokrit scheine Nacheiferer der Pythagoreer gewesen zu sein, oder die des Rheginers Glaukus, er habe irgend einen von jenen gehört, wofür dann Apollodorus von Kyzikus den Philolaus nennt (Diog. L. IX, 38), bloss aus dem Bestreben erwachsen sein dürfte, die mathematische Seite seines Systems auf einen Lehrer zurückzuführen, zumal er selbst sich seiner geometrischen Kenntnisse rühmte (bei Clem. Strom. I p. 304 A. Euseb. Pr. Ev. X p. 472 B) und sonst für einen ausgezeichneten Geometer galt (Cic. de Fin. I, 6, 20).

Nach diesen Bemerkungen kann es nicht schwer fallen, Demokrit's Stellung bei Cicero zu rechtfertigen. Denn augenfällig macht es sich kund, dass jenes Princip der Diadochenschriftsteller aufgegeben und dafür das zweite Verfahren aufgenommen worden ist, nach welchem die Atomistik allgemeiner nach der doppelten Seite, der Ionischen und Italischen Richtung, bezogen wurde, um sie nicht ganz einseitig die eine ohne die andere fortsetzen zu lassen. Fehlt hierbei Leukipp, so haben wir den Grund ganz einfach darin zu suchen, dass Demokrit

auch nach Cicero's Andeutung (Acad. II, 37, 118. de N. D. I, 24, 66) erweiterte und vollendete, was jener anlegte, und in diesem Verhältniss durch die grosse Anzahl seiner Schriften ihn so sehr verdunkelte, dass es den Spätern fast unmöglich wurde, die allmählige Entwickelung und Ausbildung der Lehre unter beide Männer gewissenhaft zu vertheilen.

Bei Untersuchung der Demokritischen Sätze, zu der wir jetzt fortschreiten, befinden wir uns, was ihre Aufstellung und auch ihre Beurtheilung anlangt, in derselben Lage, wie bei Protagoras; Cicero liefert uns später (de N. D. I, 43, 120) eine zweite Darstellung in dieser Form:

„Mihi quidem etiam Democritus, vir magnus in primis, cujus fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit, nutare videtur in natura deorum. Tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse in universitate rerum, tum principia mentis, quae sunt in eodem universo, deos esse dicit; tum animantes imagines, quae vel prodesse nobis solent vel nocere; tum ingentes quasdam imagines tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus".

Dabei müssen wir noch ganz unbeachtet lassen, dass beide Stellen, obwohl von verschiedenem Standpunkte aus aufgefasst, eine gleiche Beweiskraft abgeben sollen; Hauptsache ist es, zu bemerken, dass sich in der ersten Angabe die Gesinnung eines Epikureers recht deutlich ausspricht, die darauf ausgeht, die Einheit der Vorstellung in eine Vielheit zu zerlegen, und hierdurch in der That zu erschleichen, was für den grössten Irrthum erklärt wird. Mag Cicero selbst seine Kräfte aufgeboten haben, um den ihm vorliegenden Bestimmungen eine für seine Gesprächsperson geforderte Nachbildung Epikureischer Denkweise gegen den Demokritismus einzuflechten, in dessen Behandlung er sich von Epikur's Lehre aus fest glaubte, so ist doch so viel leicht ersichtlich, dass ihm hier ein Epikureer die Quelle war, der, wie ein Kolotes nach einer andern Aufgabe (Plut. adv. Col. c. 3), im Auftrage seines Meisters die Abderitische Atomistik ausser Verbindung mit dessen Lehre zu bringen bestrebt war, weil sich Epikur's Eitelkeit später gegen den früher anerkannten Anschluss an den Demokrit aufzulehnen wusste (Plut. l. l. Non posse s. v. c. 18. Diog. L. X, 13. Sext. adv. Math. I, 3. Cic. de N. D. I, 26 u. 33). Können

wir hiervon noch eine Spur in Phädrus Fragment verfolgen, so werden wir bei jener zweiten Darstellung, abgesehen von ihrer Verschiedenheit, schon dadurch auf einen andern Gewährsmann verwiesen, dass Cicero den Epikur zu beschämen sucht, indem er ihn scherzhaft seine Gärten mit Demokrit's Quellen bewässern lässt und die einzelnen Sätze auch zunächst zu dem Zwecke aushebt, um diese Abhängigkeit nachzuweisen, die dann durch die Beurtheilung der Demokritischen Theologie für Epikur noch ungünstiger ausfällt. Das Gesagte soll sich jetzt bewähren, indem wir beide Stellen genauer analysiren, die uns am ausführlichsten über die betreffenden höchst schwierigen Punkte der Demokritischen Lehre unterrichten, aber bisher von den Geschichtschreibern der Philosophie entweder leichthin behandelt oder doch sehr ungenügend aufgefasst worden sind.

Demokrit zeigt seiner Seits das Streben, den religiösen Glauben mit seiner Philosophie zn versöhnen. Gelingt ihm diese Versöhnung kaum, so giebt uns bloss sein atomistischer Standpunkt zu bedenken, dass es ihm wirklich am schwersten wird, den Begriff des Göttlichen zu denken und göttliche Wesenheit in ächt philosophischer Weise darzulegen; als Läugner im Sinne des Alterthums darf er in der That nicht angesehen werden. Die populäre Vorstellung von den Göttern sollte sich erzeugt haben, indem die Menschen in ihrem ersten Naturzustande, durch die Erscheinungen über der Erde, Donner, Blitz, Kometen (ἄστρων συνόδους; vgl. Arist. Meteorol. I, 6. Stob. I p. 578. Seneca N. Q. VII, 3. 11), Sonnen- und Mondfinsternisse, in Furcht und Schrecken gesetzt, die Götter als Ursachen hiervon ausgegeben hätten (nach Sext. adv. Math. IX, 24). So wies auch Kleanthes, der Stoiker, auf jene Furcht erweckenden Erscheinungen zurück (Cic. de N. D. II, 5, s. später), während die Epikureische Atomistik bei Lucrez ebenso wohl aus ihnen, als aus den geordneten Bewegungen der Gestirne und dem geregelten Wechsel der Jahreszeiten das Dasein der Götter ableitet, nur dass sich in letzterer Rücksicht schon der Einfluss des Stoicismus äussert (Lucret. V, 1182 seqq.). Allein so wie den Stoikern auf dem Gebiete der Lehre eine derartige Nachweisung nicht genügen konnte, insofern ihnen jede Furcht, so auch jene (Stob. II. p. 174) als Leidenschaft, d. h. als eine unver-

nünftige und widernatürliche Bewegung der Seele der vernünftigen Stimmung des Weisen durchaus fremd war, so durfte sich auch Demokrit mit jener Ableitung um so weniger begnügen, als ihm ein Verhalten, welches durch keine Bangigkeit, Furcht oder sonstige Gemüthsbewegung gestört werde, als höchster sittlicher Lebenszweck galt (ἀθαμβία, ἀταραξία, Diog. L. IX, 45. Stob. II p. 78. Clem. Strom. II p. 417 B. Cic. de Fin. V, 29, 87). Der populären Vorstellung, wie sie auch veranlasst war, gab er durch die philosophische eine Stütze, indem er gleichfalls auf Erscheinungen einging, deren Eintreten in die Seele aber eben so wohl das Dasein göttlicher Wesen befestige, wie die Beschaffenheit und den Einfluss derselben unmittelbarer zeige. Auf diese Nachweisung sind Cicero's Darstellungen berechnet, weswegen uns zuvörderst daran liegen muss, zu wissen, worauf Demokrit überhaupt seine Construction von Wahrnehmungen und Vorstellungen gründet.

Von allen Dingen, behauptet der Atomist, fliessen fortwährend Bilder ab (Theoph. de Sensu §. 50), die das Wesen ihrer Objecte, nicht bloss die Gestalt, sondern auch die innere Beschaffenheit derselben an sich tragend, durch die Poren der sinnlichen Organe in den Körper eindringen, um von der Seele aufgefasst zu werden (Plut. Symp. VIII, 10, 2). Jede sinnliche Wahrnehmung muss daher auf Berührung zurückgeführt werden (Arist. de Sensu c. 4), insofern sie jedesmal die von Aussen eindringenden Bilder voraussetzt (Plut. Plac. IV, 8), nach deren Eintritt das Denken erfolgt, was, wie Theophrast bemerkt, bei einem symmetrischen Verhalten der Seele nach der Bewegung (de Sensu §. 58) geschieht, die sie eben bei dem Processe der einströmenden Bilder erfuhr (vgl. Cic. de Fin. I, 6, 21. de Divin. II, 67). Aristoteles zeigt uns, wie nach Demokrit auch durch solche bildliche Ausflüsse die Träume entstehen (de divin. p. somn. c. 2, vgl. Plut. Plac. V, 2); er nennt jene εἴδωλα und ἀπόῤῥοιαι, was wir als allgemeine Bezeichnungen zu betrachten haben (vgl. Theophr. de Sensu §. 50. 51), an deren Stelle bei Nachweisung der einzelnen Wahrnehmungen speciellere getreten sein mögen, wie die δείκελα für die in dem wässrigen Auge vermittelst der zwischen diesem und dem Objecte befindlichen Luft sich abdrückenden Bilder (vgl. Etym.

M. s. v. *ϑ.*) [1]). Sollen wir nun auch zu einer Vorstellung von den Göttern gelangen, so kann sie gleichfalls nur von Aussen her kommen, indem sich von den wirklichen Wesen wie von den Dingen Bilder absetzen, welche die Erkenntniss ihrer Urbilder vermitteln. Sextus liefert uns hierfür ein wichtiges Zeugniss in den Worten: *Δημόκριτος δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά. ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη, καὶ δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δὲ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις, θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα* (dasselbe findet sich, jedenfalls aus dieser Stelle abgeschrieben, mit Weglassung der Worte *μεγάλα τε καὶ* bei Michael Ephes. ad Arist. de div. p. som. fol. 148 A, der übrigens diese *εἴδωλα* verkennt). *ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεὸν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα*

---

1) Diogenes L. (IX, 47) giebt uns von einem Werke des Demokrit Kunde, in welchem die Lehre von den Bildern sicherlich ausführlich erörtert war. Nur bedarf die erhaltene Aufschrift *περὶ εἰδώλου ἢ περὶ προνοίης* (nach Hübner) nothwendig einer Verbesserung, da der Atomist, wie wir später zu zeigen haben, den Begriff einer Vorsehung nicht kannte, weit weniger ihn mit den Idolen in Verbindung bringen konnte; wir vermuthen *π. ε. ἢ περὶ ἀποῤῥοίης* (wodurch Schleiermacher's Kritik aufgeholfen sein wird in d. Abh. über das Verzeichniss d. Schriften des Demokritus bei Diog. L., s. Literar. Nachlass, zur Philos. Bd. I. S. 300), und sind gar nicht abgeneigt, die Verweisung in der Theophrastischen Kritik (*ὅλως δὲ ἀποῤῥοὴν ποιοῦντα τῆς μορφῆς, ὥσπερ ἐν τοῖς περὶ τῶν εἰδώλων* [Schneid. sonst *εἰδῶν*), *τί δεῖ τὴν ἀποτύπωσιν ποιεῖν; αὐτὰ γὰρ ἐμφαίνεται τὰ εἴδωλα*, de Sensu §. 51) darauf zu beziehen, zumal Theophrast's Schrift *περὶ τῶν εἰδώλων* (Diog. L. V, 43) die des Demokrit voraussetzt und ohne Zweifel gegen diese gerichtet war; während wir mit Fabricius, durch den Burchard de Democr. Abd. de Sensib. phil. p. 11 geleitet zu sein scheint, bei Sextus Anführung des Tractates *περὶ ἰδεῶν* (adv. Math. VII, 137) nicht an obiges Werk über die Idole denken können, weil jene Ideen bloss erst die Formen der Atome in sich schlossen, deren Darstellung, wie Brandis (Handbuch I. S. 299 v) überzeugend erinnert, in der Schrift *περὶ τῶν διαφερόντων ῥυσμῶν* (Diog. L. IX, 47) gegeben sein mochte. Dagegen verbinden wir mit dem Werke über die Bilder zwei andere *περὶ νοῦ* und *περὶ αἰσθήσεων* (Diog. L. IX, 46), so dass alle drei ein Ganzes bildeten, welches dem Kreise einer sogenannten Demokritischen Psychologie angehörte.

ὄντος θεοῦ, τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος (adv. Math. IX, 19). Nachher (§. 42) fügt der Skeptiker in seiner Beurtheilung noch den brauchbaren Zusatz bei: τὸ δὲ εἴδωλα εἶναι ἐν τῷ περιέχοντι ὑπερφυῆ, καὶ ἀνθρωποειδεῖς ἔχοντα μορφὰς, καὶ καθόλου τοιαῦτα ὁποῖα βούλεται αὐτῷ ἀναπλάττειν Δημόκριτος, παντελῶς ἐστι δυσπαράδεκτον. Wir entnehmen hieraus zuvörderst bloss die Bestimmung, dass Demokrit den Ausdruck εἴδωλα in einer zweiten, von der ersten durchaus zu scheidenden Bedeutung für die Bilder der Götter gebrauchte [1]), und mit ihm die Begriffe von Erscheinen und Ähnlichsein verband, um sich zugleich von dieser Seite, wie uns bedünken möchte, den Homerischen Vorstellungen [2]) anzuschliessen, die sicherlich in dem Werke über die Idole berücksichtigt waren. So müssten wir gleich auf Cicero's *imagines* eingehen, die so bestimmt abgeleitet und classificirt eine richtige Anschauung möglich machen, wenn wir nicht den Vorwurf zu gewärtigen hätten, vorschnell diese *imagines* des Römers, wie sie in der ersten Stelle behandelt werden, für jene εἴδωλα in dem zweiten Sinne angenommen zu haben, indem Cicero Alles dadurch verwirrt haben soll, dass er die Bilder der Götter mit den von den Dingen einströmenden verwechsele, und darum nur mit Rücksicht auf letztere von den ἐμπτώσεις derselben, was in *circuitus* liege, und ebenso von der gesammten Natur, welche die Bilder der Körper aussende, sprechen könne, aber recht lächerlich solche Abgüsse, wie ihr Hineinfallen (in die Augen) für Götter erkläre [3]). Allein hierin liegt schon der Grundfehler, dass man nicht beachtete, was Cicero's Darstellung im Interesse des Epi-

---

1) Diese εἴδωλα muss deshalb Clemens (Protr. p. 43 D) festgehalten haben, um die Götter bei Demokrit nachzuweisen, worüber er sich unkritisch so ausspricht: ὁ δὲ Μιλήσιος Λεύκιππος καὶ ὁ Χῖος Μητρόδωρος διττὰς, ὡς ἔοικεν, καὶ αὐτὼ ἀρχὰς ἀπελειπέτην, τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν· προςέθηκε δὲ λαβὼν τούτοιν τοῖν δυεῖν τὰ εἴδωλα ὁ Ἀβδηρίτης Δημόκριτος.

2) Vgl. Völcker über die Bedeutung von Ψυχή und Εἴδωλον in der Ilias und Odyssee S. 9 folg.

3) Diese Verwirrung glaubte Mosheim nach den angegebenen Gründen erkannt zu haben; s. die lesenswerthe Anmerkung zu Cudworth's Syst. Int. T. II p. 147 seqq.; ihm schlossen sich dann Gedike Cic. Hist. ph. antiq. p. 71 not. und Carus Gesch. d. Psychol. S. 206 an. Meiners de vero Deo p. 345 hat auch hier das Richtige verfehlt.

kureers annehmen musste, der im Voraus entschlossen war, in der Anführungsweise der Demokritischen Ansicht den Urheber blosszustellen. Doch wir wollen vorsichtig prüfen, wie sich die Sache verhält.

Wir beginnen der leichtern Übersicht willen mit der zweiten Angabe der ersten Stelle, nach welcher Demokrit unter die Götter aufnehme *illam naturam, quae imagines fundat ac mittat*. Der Ausdruck *natura* kann hier nicht so genau nach dem Sprachgebrauch des Demokrit gehandhabt werden, der mit *φύσις* den Begriff des Wirklichen und Wahren an den Dingen verknüpfte, welches die schlechthin unwahrnehmbaren, der reinen Verstandeserkenntniss zukommenden Principien, die Atome und das Leere, bestimmen (vgl. Simpl. ad Phys. fol. 310 A. Cod. Flor. Joann. Damasc. ap. Stob. Gaisf. T. IV p. 72. Arsenii Violet. p. 194 Walz. [1]); hiernach Epikur bei Cic. de N. D. II, 32, 82. Plut. adv. Colot. c. 11. Sext. adv. Math. IX, 333 u. Lucret. I, 420); vielmehr müssen wir darunter specieller das Wesen verstehen, von dem die Bilder ausströmen, welche uns die Wirklichkeit des Urbildes zeigen. Es sind also die wirklichen Götter im Gegensatz zu ihren Erscheinungen, nimmermehr die allgemeine Natur der Dinge. Clemens giebt hierfür eine Bezeichnung, die freilich ihm wie die *natura* dem Cicero angehört, aber nicht ganz unpassend das Object andeutet: *Δημόκριτος δὲ*, sagt er, *κἂν μὴ θέλῃ, ὁμολογήσῃ διὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν δογμάτων* (dass nämlich nach dem Atomisten auch die unvernünftigen Thiere Vorstellung von den Göttern hätten). *τὰ γὰρ αὐτὰ πεποίηκεν εἴδωλα τοῖς ἀνθρώποις προσπίπτοντα καὶ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας* (Strom. V p. 590 C). Als das Substrat dieser wirklichen Götter haben wir natürlich die Atome zu denken; wie die Dinge bestehen sie als Complexionen, aber feinerer und reinerer Körper, da ihre Abbilder bei Sextus a. O. zeigen, dass sie nicht bloss an Grösse hervorragen, sondern besonders, worin ihre Göttlichkeit festgehalten wird, wenn auch nicht unzerstörbar sind, doch nicht leicht der Vergänglichkeit anheimfallen [2]), und Vermögen

---

1) Die Vergleichung mit Arsenius a. O. ergiebt jetzt, dass bei Diog. L. IX, 45 *φύσιν δὲ ἄτομα καὶ κενόν* zu schreiben ist.

2) Dieses ist die Grundlage für das *quasi corpus* und den *quasi sanguis* der Epikureischen Götter bei Cic. de N. D. I, 18 und 24 seqq.



besitzen, die sie höher als sonstige Aggregate stellen (s. später). Demnach ist Cicero hier noch von jeder Vermischung frei zu sprechen; nicht minder sein Verehrer Augustinus (Epist. 118, 27 seqq.), aber wohl bemerkt, so lange sich dieser auf eine Paraphrase unserer Stellen beschränkt. Vergleichen wir indess Cicero's Darstellung der Epikureischen Atomistik, so kann uns die Rechtfertigung nicht mehr gelingen. Denn man prüfe nur die Sätze de N. D. I, 19, 49 und I, 37, 105, wie sie Epikur's Vorstellung darlegen, und man wird finden, dass Cicero durch die dort ganz unpassende Zusammenstellung der von den Dingen und der von den Göttern ausfliessenden Bilder sich bei diesen wie bei ihren Substraten verirrt, insofern sie mit jenen in der Verbindung nichts gemein haben, und darum den Geist unrichtig auf die eben von beiden Theilen erhaltenen *imagines* bezieht, um die Seeligkeit und Ewigkeit der Götter zu begreifen. Nimmt man die erste *κυρία δόξα* bei Diog. L. X, 139 (mit Gassend. Emend.) zu Hülfe, die Cicero frei übersetzt, so zeigt sich, dass er selbst, da er sich zu sicher wusste, den Worten des Epikur, *κατὰ ὁμοειδίαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτό*, die falsche Beziehung zu den von den Dingen kommenden Idolen mit untergelegt hat, während der Gargettier bloss den Zufluss der Götterbilder meinte [1]).

Lassen wir nun von den göttlichen Wesen die Bilder ausströmen, so gelangen wir zu der ersten Angabe von den *imagines earumque circuitus* als Göttern. Wenn Cicero de N. D. II, 30, 76 dem Demokrit hierfür die *simulacra* als die eigentlichen *εἴδωλα*, die *imagines* aber dem Epikur leiht, so ist der Unterschied nicht wesentlich, vielmehr sind in die letztern die Scheingestalten mit ihrem *quasi corpus* und *quasi sanguis*

1) Gleich mit dem Gegensatz in den Worten I, 19, 49 *nec soliditate quadam — sed imaginibus — perceptis*, beginnt die unrichtige Auffassung. In der Kürze wollen wir über diese viel besprochene Stelle hier nur bemerken, dass die zuletzt von Orelli festgehaltene Lesart *et ad deos affluat* (für die *et a diis ad nos affluat*; vgl. c. 41, 114, wo aber *effluant* selbst gegen Augustinus Auctorität aufzunehmen ist) einen durchaus unepikureischen Gedanken abgiebt, und dass durch die damit verbundenen Worte *cum maximis voluptatibus* die Epikureische *ἡδονή* aufgeopfert wird, die sich auch in jener Versenkung des Geistes äussern soll, insofern er dadurch das wahre Wesen der Götter erschaut.

hineingelegt. Man könnte hingegen den Vorwurf festhalten, dass jene *imagines* unrichtig als Götter bezeichnet und behandelt seien; allein dann bedenke man, dass der Ausdruck nur für die Erscheinungen, ohne welche wir zu keiner Erkenntniss kommen würden, gilt und recht wohl auf die Abbilder übertragen werden darf, da sie die äussere und innere Beschaffenheit der wirklichen Wesen an sich haben. Merkwürdiger ist die Beziehung der *circuitus*. Wir begreifen hierunter das wandelbare Leben der Idole, die, nachdem sie sich abgelöst haben, in der Luft, was Sextus a. O. durch *ἐν τῷ περιέχοντι* ausdrückt[1]), durch ihre eigene Bewegung gehoben herumschweben; an die *ἐμπτώσεις* ist nicht zu denken, die schon unmittelbar in den Process des Wahrnehmens eingreifen. Statt nun von den schwebenden Bildern zu reden, sondert Cicero beides absichtlich, damit sein Epikureer die Ansicht recht albern aufführen und dadurch die Abweisung sich erleichtern kann. Das Genauere über diese Bilder erfahren wir durch Betrachtung der zweiten Darstellung, die hier eine bedeutende Ergänzung liefert. Wir scheiden in ihr die *principia mentis* von den drei übrigen *imagines*, und bringen diese als einzelne Arten unter Eine Gattung. Die zu oberst geordneten *imagines divinitate praeditae* kündigen erst ganz allgemein die Vorstellung von den vielen Göttern an, die sich uns schlechthin als göttliche Bilder zeigen. Cicero versetzt sie dem Ausdruck nach in das All, wobei wir die Wendung, *ἐνεῖναι ἐν τῷ παντί*, wieder erkennen, welche die bestimmtere Annahme bei Sextus verallgemeinert, und von uns für die Folge beachtet werden muss, weil Epikur hier seine Änderung des Demokritismus vornahm, indem er die Götter in die Zwischenwelten brachte. Sollten diese hier von der Leitung und Regierung der Welt entfernt sein, so entwickeln auch die Demokritischen Götter keine kosmische Thätigkeit, ausser dass sie als Dämonen mit den Menschen in Verbindung treten. Cicero nennt *animantes imagines*, *quae vel prodesse nobis*

---

1) Ebenso ist dieser Ausdruck bei Arist. de Respir. c. 4. de An. I, 2, 3 für die Atome, und derselbe bei Plut. Aemil. c. 1 für unsere Idole zu nehmen. Die Auffassung bei Irenaeus adv. Haer. II, 19, *Democritus enim primus ait, multas et varias ab universitate figuras expressas descendisse in hunc mundum*, darf uns nicht irre leiten, da hier eine Vermischung Platonischer Ideen zum Grunde liegt.



solent vel nocere. Sextus belehrt uns in den obigen Worten, dass wir hierbei den Anthropomorphismus festzuhalten haben. Die erscheinenden Bilder zeigen, wie bei Homer, menschliche Gestalt und Stimme; sie sind *ἔμψυχα*, insofern sie Bewegung und Empfindung haben, die nach der Beschaffenheit ihrer Atome zu construiren ist (vgl. Lucret. V, 1171 seqq.). Darum kann Plutarch unter den mehreren Arten der Empfindungen auch die der Götter aufzählen (Plac. IV, 10)[1]. Dass wir ihnen Bewusstsein zuzuschreiben haben, beweist ihr Verhalten, indem sie den Menschen das Zukünftige vorhersagen und Einfluss auf die Seele üben. Unterscheidet Cicero Bilder, die uns zu nützen oder zu schaden pflegen, so bezeichnet er die *ἀγαθοποιά* und die *κακοποιά* bei Sextus, auf welche Unterscheidung wie bei einzelnen spätern Denkern zunächst die Volksmeinung von dem Dasein guter und böser Dämonen einwirkte[2], die man nachher verkannt haben mochte, wenn man Demokrit's Theologie aus Persien herleitete (Diog. L. IX, 34). Plinius (N. H. II, 5) lässt den Demokrit überhaupt zwei Arten von Wesen aufstellen, *Poena* und *Beneficium*, offenbar nichts weiter meinend als jene Bilder, wie sie sich den Menschen äussern. Nach Sextus soll der Atomist gebeten haben, dass ihm vernünftige Bilder zu Theil würden[3]. Allein hierin liegt kein richtiger Gegensatz; wir fordern für ihn in seinem streng sittlich-religiösen Sinne gute oder heilbringende Idole, und erhalten sie wirklich nach einer andern Lesart bei Plut. im Aemil. P. c. 1 und de Orac. def. c. 17 *εὐλόγχων εἰδώλων*, die auch bei Euseb. Pr. Ev. V p. 206 C, der letztere Stelle des Plutarch aushebt, in *εὐλόγων* verschrieben und hier wie bei Sextus

---

1) *Δημόκριτος πλείους εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα ζῶα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεούς*, nach dem Cod. Mosq. (vgl. Galen. Hist. ph. c. 24 p. 303). Auch nach der von Beck mit Rücksicht auf den Pseudo-Galenus gegebenen Lesart, *Δημ. — ζῶα ἢ περὶ τοὺς θεοὺς καὶ σοφούς*, darf man *πλείους* nicht so fassen, als hätten die unvernünftigen Thiere mehr Empfindungen als Götter und Weise, da sich Plutarch die Aufgabe stellt, bei den Denkern nachzuweisen, *πόσαι εἰσὶν αἱ αἰσθήσεις*. So löst sich die Schwierigkeit, die Wendt zu Tennemann's Gesch. d. Ph. I. 348 erhob.

2) S. Creuzer's Symbolik III. S. 20 folg.

3) Der Anonymus bei Cramer Anecd. Gr. e cod. Oxon. Vol. III p. 166, 21 macht daraus: *Ὁ μὲν Δημόκριτος εὐλόγων ὀνείρων ἐδεῖτο τυγχάνειν.*

(auch bei Michael Eph. a. O., dessen *εὐλόχων* den Fehler deutlicher zeigt) zu ändern ist. Plutarch folgert darnach billig das Vorhandensein und den Einfluss schädlicher Idole (*δῆλος ἦν Δημ. ἕτερα δυστράπελα καὶ μοχθηρὰς γινώσκων ἔχοντα προαιρέσεις τινὰς καὶ ὁρμάς*, de Orac. def. l. l., nach d. Aemil. l. l. *τὰ φαῦλα καὶ τὰ σκαιά*), und was er noch von Demokritischen Bildern berichtet, die nicht bloss die Vorstellungen, Gedanken und Bestrebungen derer, von welchen sie ausfliessen, uns ankündigen, sondern auch, wenn sie von schlechtgearteten Seelen ausgehen und in uns eindringen, Körper und Geist verderben (Sympos. V, 7. 6. VIII, 9, 3. 10, 2.), das haben wir gleichfalls auf die Götteridole zu übertragen, um überall unsere Denk- und Empfindungsweise auch von ihrer Natur abhängig zu machen. Eigenthümlich, aber ganz erklärlich ist es, wenn der Atomist diesen Idolen ungeheuere Gestalten leiht; hierin finden wir zunächst wieder das Homerische an ihm, der das Göttliche nicht ohne riesige Gestalt denken und darstellen kann. Deshalb lässt Lucrez bei Nachweisung des Götterglaubens die Sterblichen im Schlaf Bilder *mirando corporis auctu* und *viribus amplis* erhalten (V, 1170. 1173. 1176). Indess möchten wir Cicero's Zeichnung solcher Riesenbilder nicht für ursprünglich ausgeben; die Wendung sie seien so gross, dass sie äusserlich die ganze Welt umfassen, scheint uns schon eine Erweiterung eines Griechischen Ausdrucks zu enthalten. Sextus a. O. sagt bloss, *εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη* oder vielmehr *ὑπερφυῆ* [1]), und verweist sie nach Demokrit in das *περιέχον*, welches Cicero oder sein Berichterstatter für das die Welt Umschliessende aufnehmen, und hiernach die Vorstellung ausspinnen konnte. Eusebius (Pr. Ev. XIV, 23) liefert uns noch eine merkwürdige Nachricht aus dem Werke des Alexandriners Dionysius über die Natur, der die Abweichung des Epikur vom Demokrit darin setzte, dass jener alle Atome als sehr klein und deshalb nicht wahrnehmbar, dieser dagegen noch einige sehr grosse (*καὶ μεγίστας εἶναί τινας ἀτόμους*) angenommen habe, wodurch wir veranlasst werden müssten,

---

1) So schreiben wir nach der zweiten Stelle (*εἴδ. εἶναι ἐν τῷ περιέχοντι ὑπερφυῆ*) und mit Berücksichtigung der von PAPENCORDT (de Atomic. doctr. comment. p. 70) aus einer Münchner Handschrift mitgetheilten Lesart.

letztere als die Substrate solcher göttlichen Naturen anzusehen. Allein dann würden wir uns an dem Begriffe und dem Wesen aller Atome schwer vergehen, die als solche immer nur ein Kleinstes nach Anwendung endlicher Theilung darstellen und uns nach Demokrit als winzige und insofern noch jenseit der Wahrnehmung liegende Körper beschrieben werden (Arist. de Gen. et Corr. I, 8). Der Irrthum des Dionysius kann nur aus der Annahme jener Riesenbilder erwachsen sein, da seine Worte zeigen, dass der Abderit noch einige Atome von solcher Grösse gesetzt haben sollte, die man ihm unterlegte entweder durch Vermischung jener Gestalten mit den Atomen, oder, was uns wahrscheinlicher ist, durch eine nach den Göttergestalten gemachte Folgerung von Atomen, die derartige Aggregate bilden sollten.

Der Vorstellungskreis schliesst sich ab, indem Cicero zuletzt die *scientia intelligentiaque nostra*, d. h. den *νοῦς* aushebt, um die Erkenntnisskraft unserer Seits aufzubieten, die durch die nun einströmenden Bilder angeregt wird. So erhalten wir den vollständigen Demokritischen Process des Vorstellens, der nach dieser Folge aufgefasst offenbar der ersten Darstellung bei Cicero zum Grunde lag, aber ganz verkannt werden muss, wenn man bei Minucius F. (Octav. c. 19), der unsere Stelle ausschreibt, bloss von der *natura*, welche die Bilder aussende, und der *intelligentia* liest, und letztere so allgemein aufgestellt findet, dass man ohne Cicero's Worte hinzuzuziehen, nicht an den menschlichen Geist zu denken versucht werden könnte. Hätten wir bloss diese Beziehung der Darstellung nachzuweisen, so würden wir Epikur's Lehrmeinung, *τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι* (Diog. L. X, 139. Plut. Plac. I, 7. Cic. de N. D. I, 19. 37) hinzunehmen, die schon als Demokritisch betrachtet werden muss und vielleicht dem Sinne nach in den verdorbenen Worten eines Bruchstücks, *Φῆνι θεα νοῦνται* (im Etym. M. s. v. *νένωται*) enthalten ist, wenn wir hierfür *φρενὶ θεοὶ νοῦνται* schreiben dürfen. Allein Cicero zählt unsere Erkenntnisskraft zu dem Göttlichen, wobei wir nicht daran denken können, dass sie durch das Zuströmen göttlicher Bilder selbst göttlich erscheine; vielmehr sagt er in der zweiten Stelle aus, dass Demokrit die gleichfalls im All sich findenden Grundstoffe des Geistes für Götter erkläre, wes-

wegen wir uns letztere Bestimmung zur Anschauung zu bringen haben, wenn wir die erstere gehörig begreifen wollen. In den Excerpten des Stobäus, von denen wir absichtlich ausgehen, heisst es: *Δημόκριτος νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ* (*ἀπεφήνατο*, I p. 56); Plutarch hat hierfür nach der ältern Lesart der Placita: *Δ. ν. τ. θ. ἐμπυροειδῆ τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν* (I, 7), bei Eusebius dagegen: *Δ. θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδῆ τὴν τοῦ κ. ψ.* (Pr. Ev. XIV, 16), während der falsche Galenus *Δ. δὲ νοῦν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ τὴν τ. κ. ψ. ὑπολαμβάνει* schreibt (Hist. ph. c. 8), und Cyrillus nach Anführung des Thaletischen Gottes als Vernunft der Welt den Satz erklärend angiebt: *Δη. δὲ ὁ Ἀβδηρίτης συμφέρεται μὲν κατά τι, προςεπάγει δέ τι καὶ ἕτερον. Νοῦν μὲν γὰρ εἶναι τὸν θεὸν ἰσχυρίζεται καὶ αὐτός, πλὴν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ, καὶ αὐτὸν εἶναι τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν* (contra Jul. I, 4.) Durch Zusammenstellung dieser Berichte, die, wie die Form des Satzes lehrt, ursprünglich aus einer Quelle geflossen sind, zeigt sich deutlich, dass bei Stobäus, Plutarch, Eusebius und Galenus Verbesserungen vorzunehmen sind. Das *ἐμπυροειδῆ* bei Plutarch hat bereits Beck mit Rücksicht auf letztere Schriftsteller in *ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ* geändert, während wir bei demselben Plutarch im Eusebius *νοῦν τὸν* vor *θεὸν* einzuschieben und *σφαιροειδῆ* in *σφαιροειδεῖ* zu bessern, auch bei Galenus *τὸν θεὸν* nach *νοῦν* einzuschieben rathen. Ausser Stobäus haben Alle den Beisatz *τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν*. An diesen Compilator könnte sich daher einigermassen halten, wer überhaupt die Vorstellung von einem Demokritischen Gott als Weltseele zu modern findet. Allein man lese bei Stobäus nur weiter, dass Diogenes, Kleanthes und Oenopides Gott als Weltseele aufgestellt, und man wird sich mit uns dafür entscheiden, dass in den Handschriften durch diesen unmittelbar folgenden Satz das für Demokrit Fehlende wirklich ausgefallen sein muss. Zuvörderst gewinnen wir also einstimmig einen Gott als Vernunft, und als das Substrat die sphärischen Feueratome (vgl. darnach Tertull. ad Nation. II, 2); hierdurch wäre uns indess noch nicht wesentlich geholfen, wenn wir nicht aus Aristoteles wüssten, wie der Atomist das Seelenleben construirt. Davon ausgehend, dass die Seele für den Körper das Princip der Bewegung sei, aber selbst zu dem Bewegten gehöre,

weil nach dem alten Grundsatz was selbst nicht bewegt wird, ein anderes nicht bewegen kann, liess Demokrit sie aus runden Feueratomen wie aus Sonnenstäubchen zusammengesetzt sein, weil solche Formen am meisten durch Alles hindurchzudringen und selbst bewegt das Übrige zu bewegen vermöchten (Arist. de An. I, 2 §. 3 u. 12. de Respir. c. 4 vgl. Plut. Plac. IV, 3. Stob. I p. 796. Nemes. de Nat. Hom. c. 2 p. 67. Matth. Cic. Tusc. I, 11 u. 18). Den ganzen Körper mit sich fortziehend und bewegend ist die Seele in ihm als ein zweiter Körper, von der Starrheit jenes nur durch ihre feine und bewegliche Substanz unterschieden (Arist. de An. I, 3, 9. c. 5, 1. Sext. adv. Math. VII, 349), und auch mit jenem zerstörbar, sobald der Process des Athmens sich einstellt, den die Lehre als Bedingung des Lebens betrachtet, aber nicht anders als einen Kampf innerer und äusserer Atome darzulegen weiss (Arist. l. l. I, 2, 3. de Respir. l. l.). Leben erweitert die Atomistik selbst bis auf Pflanzen, und da ihr Denken und Empfinden noch in dem einen Begriff des Seelenlebens aufgeht (Arist. de An. I, 2 §. 5 u. 12. Met. IV, 5. Theophr. de Sensu §. 58), so lässt sie jene auch daran Theil nehmen (Arist. de Plant. I, 1. Plut. Q. Nat. c. 1); ja Alles soll eine Seele haben, so dass den Todten noch ein Grad von Empfindung verbleibt (Plut. Plac. IV, 4 *ὁ δὲ Δ. πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων, διότι ἀεὶ διαφανῶς τινος θερμοῦ καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει, τοῦ πλείονος διαπνεομένου*, vgl. Theophr. l. l. §. 71). So konnten jene Berichterstatter mit Rücksicht auf diese allgemeine Beseelung, die sich auf die Durchdringung warmer Atome oder des Feuers gründet, von einer Weltseele des Demokrit sprechen; heisst es dagegen wieder bei Plutarch, Demokrit und Epikur, und so Viele die Atome und das Leere einführten, hätten weder eine beseelte noch durch eine Vorsehung regierte Welt gelehrt (Plac. II, 3. Stob. I p. 442), so muss man diese Aussage nur richtig auffassen, wie sie zunächst von einem Anhänger der Stoischen Schule ausgegangen sein mochte, der von seinem Gebiete aus die Atomistik behandelnd in dieser die allgemeine Beseelung auf keinen höhern Grund zurückzuführen im Stande war. Dadurch, dass Demokrit die Identität der *ψυχή* und des *νοῦς* festhielt, ist nun auch die Vernunft in dieses allgemeine Leben

versenkt; nennt Cicero *principia mentis, quae in eodem universo sunt,* so muss er hierdurch ein Mal die allgemeine geistige Kraft fixiren, sodann als deren Grundstoffe jene runden Feueratome verstehen, die Demokrit in dem Sinne für Götter oder richtiger für göttlich erklärt haben kann, als theils alle Atome das Seiende und Unveränderliche in dem Ganzen (nach Epikur ἀγέννητα, ἀΐδια, ἄφθαρτα) darstellen, theils unter ihnen die die Bewegung mittheilenden sphärischen das Leben einer Demokritischen Welt bewirken. Dasselbe muss dann auch von der menschlichen Vernunft nach einem kleinern Maassstabe gelten; unsere *intelligentia* und *scientia* bei Cicero gehört zu dem Göttlichen insofern, als die Bestandtheile der bewegenden Seele bleibende und solche atomistische Grundstoffe sind, die das schlechthin ungesonderte denkende und empfindende Leben der menschlichen Natur bedingen.

Hätte die Atomenlehre eine Intelligenz an die Spitze ihrer kosmischen Bildungen gebracht, so würde die Zurückführung und Ableitung des geistigen Lebens natürlicher gewesen sein. Dennoch liegt kein Grund vor, die Angabe, Gott sei die Vernunft, wie überhaupt den Begriff des Göttlichen hier gänzlich abzuweisen, da der Grundsatz stets die Forschung in der alten Philosophie leiten muss, vorurtheilslos den Standpunkt einer Lehre zu prüfen, in welchem Sinne sie Annahmen zulässt, die schon in das Gewand eines fremden Sprachsystems eingekleidet sind. Spätere haben sich selbst dahin geäussert, dass Demokrit keine wirkende Ursache (Cic. de Fin. I, 6, 18; vgl. Acad. II, 40, 125), keinen Weltbildner (Plut. bei Euseb. Pr. Ev. I, 8), keine Vorsehung (Plut. Plac. l. l. Dionys. Al. bei Euseb. l. l. XIV, 23. Nemes. de N. H. c. 44 p. 347 Lactant. de fal. rel. I, 2) aufgestellt, wobei man leicht bemerkt, welche Lehre sie jedesmal zum Maassstab nehmen. Aristoteles hat auf seinem Gebiete Grund genug, den Vorwurf auszusprechen, dass beide Atomisten es sorglos ausser Acht gelassen, woher und wie den Dingen die Bewegung zukomme (Arist. Met. I, 4), eben so, dass Demokrit der Zweckursache nicht nachgeforscht hätte (de Respir. c. 4. de Gener. Anim. V, 8). Ewige zugleich mit den beiden Grundstoffen gesetzte Bewegung, die, angewendet auf die anfängliche Verflechtung der trägen Massen im Grossen und den nachherigen Aggregatzustand im Einzelnen,

die besonderen nach dem Bedürfniss der Atomistik sich erweiternden Arten unter sich begriff, war nothwendig, da ein Princip der Bewegung keine weitere Nachweisung finden konnte (Arist. Met. XII, 6. de Caelo III, 2. Phys. VIII, 1 init. de Gen. Anim. II, 6. Cic. de Fin. I, 6), und der Grund für die Ewigkeit derselben höchstens aus der Ewigkeit der Zeit abgeleitet sein mochte (Arist. Phys. l. l. p. 251, b 14 Bekk.). Diese ewige Bewegung wollten die Atomiker verstehen, wenn sie behaupteten, Alles geschehe nach Nothwendigkeit (vgl. Arist. de Gen. Anim. V, 8. *Δημ. — πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην*) oder schlechthiniger Vorherbestimmtheit, wobei sie die einzelnen Arten selbst, wie den Wirbel und den Gegenstoss, als solche betrachteten (s. Diog. L. IX, 45. Plut. Plac. I, 25. 26 Stob. I p. 158 seqq. Sext. adv. Math. IX, 113. Theodor. Gr. Aff. Cur. VI p. 851. Cic. de Fato c. 10, 23. 17, 39). Hatten sie sich hiermit jeden höhern Begriff abgeschnitten, so hüte man sich, zu ihrer Verrufenheit dadurch noch beizutragen, dass man jene absolute Nothwendigkeit für Zufall erklärt, der in der Welt herrsche. Redet Aristoteles mit wahrscheinlicher Bezugnahme auf die Atomistik vom Zufall (Phys. II, 4 mit Simplic. fol. 74 A, der nach Eudemus mit Recht die Weltbildung im Grossen dabei festhält), so beachte man, dass ihm dann die Zurückführung der Dinge auf einen letzten Grund ausgeht, und bloss sein Standpunkt die Annahme bestimmt. Leukipp selbst erinnerte in seiner Schrift vom Geiste [1]), dass Nichts ohne Grund werde, sondern Alles *ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης* (Stob. I p. 160), und Demokrit, bedenke man, sagte zu Anfang seiner *ὑποθῆκαι* vom Zufall: *ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀνοίης* (*ἀβουλίης* Stob.), Dionys. Alex. bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 27. Stob. II p. 344. Freilich ist bei einer Naturansicht, welche die Nothwendigkeit selbst als ewige Bewegung anerkennt, das Spiel des Zufalls nicht ausgeschlossen, wie es sich auch in der gebildetern Weltanschauung des Heraklit bei Zeus Spiel zeigt; indess kommt es immer auf das allgemeine Gesetz an, nach welchem ja Alles nach Grund geschehen soll. Cicero hat die alte Atomistik entehrt und zu der

---

1) Ohne zureichende Gründe spricht Papencordt de Atom. doct. p. 33 diese Schrift und Gedanken dem Demokrit zu.

falschen Auffassung veranlasst, wenn er jene behaupten lässt, Himmel und Erde seien aus den Atomen entstanden *nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuito* (de N. D. I, 24, 66; vgl. de Fin. I, 6, 20. Tusc. D. I, 11, 22. 18, 42). Verbindet man hiermit seine Darstellungen de N. D. I, 32. II, 37 und Acad. I, 2, so ergiebt sich, dass er rücksichtslos durcheinandergeworfen, was Epikur, um dem Walten eines unwandelbaren Gesetzes im Interesse seines glückseeligen Lebens auszuweichen, an der Demokritischen Physik änderte[1]). So viel andeutungsweise zur Rechtfertigung einer oft verkannten, an sich ganz unschuldigen Lehre, bei der es besonders Noth thut, auf eine richtigere Würdigung ihrer Gedankenwelt hinzulenken.

Wir betrachten zuletzt noch, wie Cicero den Demokrit beurtheilen lässt. Der Epikureer Vellejus weist darauf hin, dass der Abderit, weil er nichts Beharrliches und Bleibendes setze, läugne, es gebe etwas Ewiges, und dass er somit die Gottheit ganz und gar aufhebe. Man sieht, dass hier der Grundsatz entgegengehalten wird, dass alles aus Atomen Zusammengesetzte, und nur solches kennt die Atomistik, durch Trennung in die körperlichen Bestandtheile sich wieder auf-

1) Man könnte glauben, Augustinus wolle in seiner Abhängigkeit von Cicero eine richtigere Auffassung geltend machen, indem er einen Unterschied der Demokritischen und Epikureischen Physik darin nachweist, dass jene dem Zusammenstossen der Atome eine gewisse beseelte und hauchartige Kraft unterlege (*iste*, nämlich Demokrit, *sentit inesse concursioni atomorum vim quandam animalem et spirabilem)*, diese hingegen Alles auf ein zufälliges Zusammentreffen der Körper zurückführe (Epist. 118, 28). Allein woher, müssen wir fragen, weiss der Kirchenvater von jener so bezeichneten Kraft? Brandis (Handbuch I. S. 317 a) meint, er scheine die wirbelnde Bewegung dafür gehalten zu haben. Wir sind der Ansicht, dass Augustinus die Darstellung bei Cic. Tusc. D. I, 18, 42 im Sinne hat, wo die atomistische Bildung der Seele aus den runden Feueratomen also angedeutet wird: *Illam vero funditus ejiciamus individuorum corporum laevium et rotundorum concursionem fortuitam: quam tamen Democritus concalefactam et spirabilem, id est animalem, esse voluit.* Letzteres hat Augustinus für eine ganz falsche Stelle der Demokritischen Lehre gefolgert, zumal er nachher die Erzeugung der Seelen bei Epikur durch den blossen *corpusculorum concursus fortuitus* geschehen sein lässt, um so noch den Gegensatz zum Demokrit bemerklich zu machen.

löse, weswegen Demokrit's Götteridole bei Sextus wiewohl δύςφθαρτα doch οὐκ ἄφθαρτα waren. Dabei steht aber der Epikureer mit einem Lehrsatz seiner Schule im Hintergrunde, wodurch er sich einer etwaigen Anknüpfung an den Demokritismus zu entziehen sucht. Epikur versetzt seine Götter, die nichts Massenhaftes an sich haben sollen, weislich in die Zwischenwelten, in denen sie abgezogen von dem jedesmaligen Leben der einzelnen Natursysteme ihre Ewigkeit bewahren können, während die Götter bei Demokrit an dem allgemeinen Untergange der Dinge Theil haben, insofern sie in dieser Welt befindlich sind, in der sie doch noch mit den Menschen in Verbindung treten, was den Epikureischen nicht vergönnt wird. Indem sich Vellejus in diesem Sinne auf seine ewigen Götter beruft, kann er im Demokrit einen Vernichter des göttlichen Wesens finden. Als solchen wird ihn auch Phädrus behandelt haben [1]), dessen Bruchstück als früher betrachtete Denker nennt (τους) φανερους οντας, ως ανηρουν (θεους), Col. XII, 6—8, wobei wir nicht mit Petersen an die freilich ebenso beurtheilten Stoiker zurückdenken dürfen, weil Phädrus dort an die vor diesen aufgeführten Philosophen erinnert. Doch nicht den Demokrit allein haben wir hier zu verstehen, weil jene Worte eine Kritik voraussetzen, die es an mehreren Lehren nachgewiesen haben muss, dass sie die Götter zwar nicht dem Ausdrucke aber der Sache nach aufgehoben; den Atomisten halten wir darum fest, weil Cicero's Beurtheilung in demselben Sinne ausfällt, und uns dadurch die Quelle angedeutet wird, aus welcher die Sätze in der ersten Darstellung geschöpft sein müssen. Die zweite giebt nun gegen die erste das Gegengewicht ab, indem Epikur recht passend als Demokritier abgewiesen wird. Man achte nämlich auf die dort (I, 42, 117 seqq.) gemachte Folge der Gedanken: Diagoras und Theodorus läugneten durchaus die Götter, während sich Protagoras unentschieden aussprach; dann leiteten Einige, wie Kri-

1) Als Gottesläugner müssten wir gleichfalls den Leukipp nach seiner Atomistik betrachten, wenn obige Nachricht des Diogenes L. IX, 30, er sei nach Einigen ein Melier, richtig wäre; indess nach der bei den Spätern ganz gewöhnlichen Verwechselung von Μήλιος und Μιλήσιος (vgl. Meier über Diagoras in der Encyclop. S. 440) halte ich die früher gemachte Beziehung für die allein wahre.

tias, die Religion aus der Politik ab, Prodikus dagegen aus der Dankbarkeit; Euhemerus vergötterte die Menschen; die Mysterien zeigten mehr eine Richtung auf die Natur, insofern nämlich die in ihnen haftenden Ideen ganz dem Naturdienste angehörten. Diese Gedanken haben bei Cicero nur eine Anwendung; sie dienen dazu, die Religion über den Haufen zu werfen, und finden ihre nächste Beziehung in der Lehre des Epikur, der nichts Besseres that. Diese Beziehung wird dann unmittelbarer gemacht durch den Übergang zu dem Demokritismus, insofern er im Epikureismus die Grundlage bildete; jenem und dadurch diesem wird vorgeworfen, dass sich auf solche eingeführten Bilder, die überall Niemand denken, bewundern und einer göttlichen Verehrung für würdig halten könne, keine Religion gründen lasse.

XII.

Wer sich mit uns über das die bisherige Folge der Denker bestimmende Princip und dessen Unhaltbarkeit noch nicht geeinigt haben sollte, dem werden hoffentlich alle Zweifel verschwinden, wenn er den Diogenes von Apollonia als den letzten in dieser Reihe aufgeführt findet. Cicero behandelt ihn so:

Cap. 12 §. 29: *„Quid? aër, quo Diogenes Apolloniates utitur deo, quem sensum habere potest aut quam formam dei?"*

In dieser kurzen Darstellung des Diogenes, die, seitdem besonders Schleiermacher die Aufmerksamkeit auf diesen Physiker hingelenkt hat, von den Forschern der Philosophie [1]) unbeachtet geblieben ist, fallen zwei Punkte der Untersuchung anheim, seine Stellung hier am Schlusse der alten physiologischen Bestrebungen, und sein Lehrsatz, der jedoch erst durch jene eine besondere Bedeutung erhält, die ihm Cicero, da er bloss den Übersetzer eines Griechischen Auszugs spielt, freilich nicht dem Ausdrucke nach unterlegt, aber doch durch das spätere Auftreten seines Urhebers leihen kann.

Über Diogenes wahre Stellung in der Philosophie richtig

1) Namentlich hätte Panzerbieter: *Diogenes Apolloniates* p. 56, einen ganz andern Gebrauch davon machen müssen.

zu urtheilen, ist bei ihm die schwierigste Aufgabe, deren Lösung jedoch bedeutend erleichtert wird, wenn wir uns über die Gültigkeit der historischen Zeugnisse verständigen können, die obwohl mannigfach geprüft, doch noch nicht befriedigend gewürdigt sein möchten. Aristoteles (Metaph. I, 3) betrachtet den Apolloniaten nicht bloss als ein nothwendiges Glied in der Entwicklungsreihe der Ionischen Physiologie, sondern bringt ihn auch in eine nähere Verbindung mit der Lehre des Anaximenes, wenn er beide als solche zusammenstellt, welche die Luft als Grundstoff der einfachen Körper setzten. Diese Zusammenstellung ist zwar nur durch einen gemeinschaftlichen physiologischen Ausgangspunkt bedingt, schliesst aber durchaus nicht eine Anknüpfung des Diogenes an die Anaximenische Grundannahme aus, weswegen Clemens an sich vollkommen richtig aussagt, dass Diogenes dem Anaximenes später gefolgt sei, nämlich in seiner Annahme der Luft (Protrept. p. 42 C *ᾧ* sc. *Ἀναξιμένῃ Διογένης ὕστερον ὁ Ἀπολλωνιάτης κατηκολούθησεν*). Wenn daher die Griechischen Erklärer des Aristoteles sowie einzelne jüngere Berichterstatter beide Männer von Seiten ihres Urstoffs verbinden (s. die Stellen bei Panzerbieter Diogenes Ap. p. 54 seqq.), so werden jene durch die Worte der Metaphysik, diese wenn nicht eben dadurch, wie offenbar der falsche Galenus (Hist. phil. c. 5, natürlich dessen ursprüngliche Quelle), doch durch die Gleichartigkeit der Grundanschauung dazu veranlasst. Dieselbe Verknüpfung bei Aristoteles hat Simplicius (ad Phys. fol. 6 A. B) [1]) im Sinne wenn er bei Nachweisung der Denker, welche ein einiges, bewegtes und unendliches Princip gelehrt, auf den Anaximenes den Diogenes folgen lässt; allein noch deutlicher bringt er dort letztern ausser alle per-

---

1) Die Worte des Simplicius lauten also: *Καὶ Διογένης δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης σχεδὸν νεώτατος γεγονὼς τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων, τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον λέγων. τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα καὶ οὗτός φησιν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀΐδιον, ἐξ οὗ πυκνουμένου καὶ μανουμένου καὶ μεταβάλλοντος τοῖς πάθεσι, τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν. καὶ ταῦτα μὲν Θεόφραστος ἱστορεῖ περὶ τοῦ Διογένους· καὶ τὸ εἰς ἐμὲ.ἐλθὸν αὐτοῦ σύγγραμμα περὶ Φύσεως ἐπιγεγραμμένον ἀέρα σαφῶς λέγει, τὸ ἐξ οὗ πάντα γίνεται τὰ ἄλλα. Νικόλαος μέντοι τοῦτον ἱστορεῖ* (nämlich in der Schrift über die Götter, s. Simpl. fol. 32 B) *μεταξὺ πυρὸς καὶ ἀέρος τὸ στοιχεῖον τίθεσθαι.*

sönliche Verbindung mit ersterm durch die ausdrückliche Bestimmung, der Apolloniate sei fast der jüngste der Physiologen gewesen, der das Meiste in seiner Schrift zusammengetragen habe, Einiges nach Anaxagoras, Anderes nach Leukippus redend; nachher beruft er sich auf Theophrast, aus dem zuletzt noch Brandis die erste Angabe augenscheinlich entlehnt sein lässt, die zweite wenigstens nicht mit Gewissheit, wiewohl mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf ihn zurückführen will [1]. Indess eine Trennung beider Nachrichten kann der Einkleidung nach weder zu Gunsten des Theophrast noch auf Kosten des Simplicius gemacht werden; das Zeugniss jenes hat bei diesem eine bestimmte Beziehung. Simplicius las, dass Nikolaus von Damaskus ein Mittelding zwischen Feuer und Luft dem Diogenes zugeeignet hatte, während er bei Theophrast die Luft als das Wesen des Ganzen angegeben fand, was ihm auch das vorliegende Werk des Physiologen deutlich aussagte. Später (fol. 32 B) geht er genauer auf diese Verschiedenheit ein, zumal sich Porphyrius (ὁ φιλομαθέστατος τῶν φιλοσόφων) dem Nikolaus angeschlossen hatte; bemerken wir dann, dass er aus Vorsicht dem Nikolaus durch die wenig befriedigende Annahme mehrerer Schriften des Diogenes [1]) Vorschub leistet, von denen nur die über die Natur auf ihn gekommen sei, welche ihn und durch seine schätzbaren Auszüge auch uns über die Richtigkeit der Theophrastischen Angabe belehrt, so finden wir auch, dass er diese Angabe, so wie er sie vorher benutzt, gleichfalls in den zurückspielenden Worten mit berücksichtigt: ἐπειδὴ δὲ ἡ μὲν τῶν πλειόνων ἱστορία Διογένην τὸν Ἀπολλωνιάτην ὁμοίως Ἀναξιμένῃ τὸν ἀέρα τίθεσθαι τὸ πρῶτον στοιχεῖόν φησι κ. τ. λ. Achtet man hierauf, so kann man in ersterer Stelle die Berufung auf Theophrast nur so aufnehmen, dass dadurch die Luft als Grundstoff bestätigt werden soll, mithin dem Peripatetiker erst den Satz von τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν κ. τ. λ., also die kurze Darstellung der Hauptsätze des Diogenes, in welcher sich das Gepräge der Aristotelischen Schule

1) Handbuch d. Gr. R. Ph. I. S. 275. Rhein. Mus. 1829. Jahrg. 3. S. 147; s. schon in den Heidelb. Jahrb. 1824. S. 192.

2) Diese Annahme ist offenbar aus Verkennung der in dem Werke selbst enthaltenen Bezugnahmen auf fremde Lehren und der Zurückweisungen auf Stellen desselben Werkes erwachsen.

leicht bemerklich macht, zusprechen; die einleitende historisch philosophische Bestimmung, die mit dem Folgenden gar nicht zusammenhängt, muss dagegen aus einem Andern geschöpft sein, zumal schon die vorige Bezeichnung ἡ τῶν πλειόνων ἱστ. an die Hand giebt, dass der gründliche Commentator mehrere Berichte vor sich hatte. Denn schwerlich konnte Simplicius nach dem von ihm benutzten Abschnitte der Schrift so entschieden über die dem Anaxagoras und Leukippus entlehnten Lehren urtheilen, die, sollten sie wirklich abgeborgt gewesen sein, unmöglich die Grundannahme, vielmehr dann nur einzelne Punkte in der Weltconstruction (Kreisbewegung, unendliche Welten?) betroffen haben können, die jedoch, so weit sich noch Simplicius Auszüge verfolgen lassen, in dem spätern oder zweiten dem Commentator jedenfalls nicht mehr erhaltenen Buche des Werkes aufgestellt war, von welchem uns noch durch Galenus (in Hippocr. lib. VI Epid. p. 473 ed. Bas. Vol. XVII, P. 1 p. 1006 Kühn) eine Kunde zugekommen ist. Der Ausdruck, Diogenes sei fast der jüngste der Physiologen gewesen, giebt zu verstehen, dass man den Athener Archelaus als den letzten zu betrachten habe, der als Schüler des Anaxagoras und Lehrer des Sokrates, wie ihn Simplicius (ad Phys. fol. 6 B. 7 A) ansieht, ebenso wohl den Schluss des physischen Theiles der Philosophie als den Übergang zu dem ethischen bilde (vgl. fol. 9 A). Sehr richtig bemerkt schon Panzerbieter (Diog. Ap. p. 7), dass Simplicius die Reihe der Ionischen Physiologen nach dem Diadochensystem ordne, den Thales, Anaximander, Anaximenes und Anaxagoras unter einander verknüpfend. Dabei bringt der Commentator, während er vorher den Anaximander als wirklichen διάδοχος und μαθητής des Thales, den Anaximenes nur als ἑταῖρος des Anaximander bezeichnet, das Verhältniss des Anaxagoras zum Anaximenes auf eine blosse Gemeinschaft der Lehre (κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας) zurück, offenbar um dadurch der unchronologischen Weise der Diadochenschreiber auszuweichen, womit es vollkommen stimmt, wenn er selbst am Ende (ad Phys. fol. 7 A) erklärt, die Denker in Rücksicht auf ihre Principien verzeichnet zu haben οὐ κατὰ χρόνους, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς δόξης συγγένειαν. Darum behält er nachher (fol. 9 A) dieselbe Folge der Physiker, und in dieser die vom

Anaximenes zum Anaxagoras bei, so dass er nach einem solchen Verfahren durchaus genöthigt wurde, den Diogenes hinter den Anaxagoras zu stellen, dessen Lehre jener benutzt habe.

Noch deutlicher erkennen wir diese Verknüpfung bei Augustinus de civ. Dei VIII, 2. Hier folgen nach dem rein erhaltenen Principe der Diadochen auf Thales Anaximander, auf diesen Anaximenes, auf diesen Anaxagoras, auf diesen Archelaus, der dann zum Lehrer des Sokrates wird; Anaxagoras wird als Zuhörer des Anaximenes bezeichnet und zwischen Anaxagoras und Archelaus Diogenes als *Anaximenis alter auditor* eingeschoben und nach dieser Verbindung stillschweigend für jünger als Anaxagoras angesehen. Dadurch klärt sich die, wie die Vergleichung lehrt, nach Augustinus a. O. gegebene Darstellung bei Sidonius Apollinaris (XV, 89 seqq.) auf, wo Anaxagoras als der vierte, nämlich von Thales an, also mit Anerkennung des Überganges von Anaximenes auf Anaxagoras, genannt, und mit ihm ein *junior collega*, der die Luft als Grundstoff der Dinge angenommen, mithin unser Diogenes verknüpft wird. Hatte daher der Diadochenschriftsteller Antisthenes den Diogenes zum Zuhörer des Anaximenes gemacht (Diog. L. IX, 57), so musste er nach seinem Verfahren dasselbe Verhältniss gesetzt und wie jenen als den zweiten so den Anaxagoras als den ersten und ältern Schüler des Anaximenes aufgeführt haben; und wenn Clemens (Strom. I p. 301 A) in der Reihe der Ionier gleichfalls den Anaxagoras nach dem Anaximenes auftreten lässt, in den oben ausgehobenen Worten aber behauptete, Diogenes sei später dem Anaximenes gefolgt, so sind wir gern bereit, das ὕστερον so zu beziehen, dass auch hiernach der Apolloniat für jünger als der Klazomenier gehalten sei. Doch dürfen wir bei diesen Bestimmungen den Hauptpunkt nicht aus den Augen lassen; alle leitet ein und derselbe Grundsatz der Alexandriner, das Verhältniss von Lehrer und Schüler in die ganze vorsokratische Zeit der Philosophie hineinzutragen, was wir in seiner Voraussetzung an den geeigneten Stellen, besonders beim Anaxagoras, abweisen mussten, und was diejenigen, welche die Verknüpfung des Anaxagoras mit dem Anaximenes schlechthin verwerfen, auch beim Diogenes, wenn er von Simplicius als der fast jüngste der Physiologen bezeichnet und von den Übrigen in demselben Sinne, aber aus-

drücklich zwischen Anaxagoras und Archelaus und dadurch hinter jenen gestellt wird, aufzugeben genöthigt werden. Wir hätten sehr gewünscht, dass Brandis (Handbuch I. S. 274), wie er sonst thut, gründlich hierauf eingegangen und zu dem Resultate gekommen wäre, dass die bisherigen Nachrichten, Diogenes sei jünger als Anaxagoras, eben so wie die des Antisthenes an sich von sehr geringer Bedeutung seien; beruft er sich auf Plutarch (Plac. IV, 3 *Οἱ δὲ ἀπὸ Ἀναξαγόρου ἀεροειδῆ ἔλεγόν τε καὶ σῶμα* sc. *τὴν ψυχήν*), der gleichfalls das jüngere Alter anzugeben scheine, so ist dieses insofern unrichtig, als die Bezeichnung *οἱ ἀπὸ Ἀν.* bloss den Anaxagoras einschliesst, aber recht nachlässig gewählt ist, weil, wie die zu vergleichende Stelle bei Stobäus (I p. 796) zeigt, für den betreffenden Lehrsatz Anaxagoras, Anaximenes, Archelaus und Diogenes in dieser Folge in der von Plutarch gemeinschaftlich benutzten Quelle genannt waren.

Es darf nicht unbeachtet bleiben, wie der Laertier Diogenes (IX, 57) unsern Apolloniaten stellt. Wir können hier nicht nachweisen, dass jener Sammler, ein stubensitzender Grammatiker aus einer compilatorischen Zeit, sein anfangs aufgeführtes Alexandrinisches System in der Reihenfolge der Philosophen, seitdem er am Schluss des achten Buchs erklärt, die Betrachtung auf die sogenannten sporadischen Denker hinzulenken, wiederum, aber nur durch Fahrlässigkeit aufgegeben hat; wir bemerken bloss, dass er die Ionische Reihe bis auf Sokrates streng nach den Anforderungen der Diadochenlehre behandelt, wobei er kurz vor seiner Darstellung des Anaximander den Thales, weil er ihn noch in die mythische Zeit versetzt hatte, als Führer der Ionischen Philosophie bezeichnet, um so sichern Weges bei dem Fortschritt vom Anaximenes zum Anaxagoras durch den Übergang vom Archelaus zum Sokrates auf die Sokratik zu kommen. Je fester er hierbei noch die Abfolge bewahrte, um so weniger konnte er den Diogenes in die Reihen aufnehmen, weil ihm dieser, wie es auch obige Schriftsteller ansehen, keine Schule übernahm. Allein übergehen konnte er den Apolloniaten nicht; er nimmt ihn im neunten Buch auf, wo die Verwirrung der Abfolgen eintritt, und zwar zwischen die Demokritier Protagoras und Anaxarchus. Dabei nennt er als Lehrer des letztern den

Smyrnäer Diogenes (wie bereits Menagius für Diomenes besserte), oder nach Andern den Chier Metrodorus, oder, wie dieser berichtete, den Chier Nessas (IX, 58). Vergleicht man die Folge bei Eusebius (Pr. Ev. XIV, 17) und Clemens (Strom. I p. 301 D), wodurch sich zugleich die Verschiedenheit jener Angaben erklären lässt, so findet man denselben Smyrnäer Diogenes als Lehrer des Anaxarchus und als seine Vorgänger den Protagoras, Nessas und Metrodorus verzeichnet (vgl. Epiphan. adv. Haer. III p. 1088), woraus sich ergiebt, dass dieser Diogenes, den wir als einen jüngern Demokritier zu betrachten haben, von dem Apolloniaten gänzlich verschieden, bei dem Laertier aber, obgleich durch die Angabe der Vaterstadt von jenem gesondert, in der Folge der Demokritier jedoch und deren Behandlung, wie es die Art des Compilators zulässt, mit ihm vermischt ist [1]).

Wie nun der Laertier Diogenes genöthigt war, unsern Physiker ausser aller Verbindung mit der Ionischen Reihenfolge zu betrachten, eben so Cicero, bei dem das bisher gewonnene Resultat sich von Neuem bestätigen muss. Denn dadurch, dass der Römer vorher ausdrücklich den Anaxagoras vom Anaximenes seine Lehre erhalten liess, und mit jenem zuvörderst schloss, um die Italischen Schulen durchzugehen, hatte er uns eben so wohl das Diadochensystem entschieden aufgezeigt, als dadurch bereits angedeutet, dass der Physiker Diogenes, wenn er in Betracht kommen sollte, für sich abgehandelt werden müsste. Anders freilich und ähnlich wie Clemens verfährt schon Cicero's Ausschreiber Minucius Felix, der eine bestimmte Anordnung bei diesem nicht ahnete und darum sie willkührlich vernichten konnte. Die Übereinstimmung des Anaximenes und Diogenes zeigte sich ihm nach Cicero's Aufstellung ihrer Lehrsätze so deutlich, dass er beide dasselbe behaupten lässt und den letztern bloss durch Verweisung in

1) Hierauf musste Panzerbieter p. 3 seqq. eingehen und dabei die von Menagius lückenhaft gegebene Stelle des Eusebius nachsehen, wo wie bei Clemens Metrodorus und nicht Nessas als Lehrer des Smyrnäers Diogenes genannt wird. Übrigens scheinen bei Clemens zwischen *Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης* und *Μητρόδωρος ὁ Χῖος* die Worte *καὶ Νεσσᾶς ὁ Χῖος* ausgefallen zu sein.

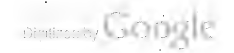
eine spätere Zeit von seinem Vorgänger scheidet [1]). Indem nun Cicero dem Apolloniaten die unterste Stelle anweist, muss er ihn selbst mit als den jüngsten der Physiker ansehen und eben dadurch als auf sich anwendbar zugestehen, dass er so wenig wie die Andern ein vollgültiges Zeugniss dafür abgeben könne, dass Diogenes jünger als Anaxagoras sei; wohl aber muss er bekennen, dass auf Kosten eines falschen Systems beide Männer sich zu fern stehen, die doch durch Betrachtung ihres innern Lebens irgendwie zusammenzuführen sind.

So können unsers Erachtens die analysirten Berichte, wenn es auf historische Beglaubigung ankommt, nur das bestätigen, was Diogenes (IX, 57) angiebt und die bekannte Berufung auf den am Ägosflusse niedergefallenen Meteorstein (Stob. I p. 508) beweist, dass der Apolloniat zu den Zeiten des Anaxagoras gelebt habe, welchem er nicht unbekannt geblieben sein dürfte, wenn er nach dem Phalereer Demetrius, den wir einer Vermischung mit dem Diagoras gar nicht zu überführen vermögen, in Athen wegen grossen Neides fast in Gefahr gerathen sein soll (bei Diog. L. l. l.). Dabei entsteht nun aber die Frage, ob er oder sein Zeitgenosse zuerst mit seiner philosophischen Schrift hervorgetreten sei, und wer dadurch sich das Verdienst aneigne, auf die Lehre des Andern Einfluss geübt zu haben. Vorausgesetzt, dass Simplicius Angabe, Diogenes lehre Einiges nach Anaxagoras, hier überall nichts entscheidet [2]), so können nur innere Gründe die Beantwortung möglich machen. An Schleiermacher's Sätzen, welche uns zuletzt zu bestimmen suchen, den Diogenes unmittelbar an den Anaximenes anzuknüpfen, ganz unabhängig von Anaxagoras, und so, dass er nicht einmal etwas von ihm gewusst habe (Über Diogenes v. Ap. in den Abh. d. K. Pr. Ak. d. W. 1804—11. Philos. Kl. S. 93), müssen wir besonders tadeln, dass sie augenfällig die Verbindung des Anaximenes mit dem Anaxagoras freilich nicht anerkennen, aber

---

1) Octav. c. 19 *Anaximenes deinceps et post Apolloniates Diogenes aëra deum statuunt infinitum et immensum. Horum quoque similis de divinitate consensio est;* bei Panzerbieter nachzutragen.

2) Auch die Theophrastische Stelle de sensu §. 39 seqq. legt kein Moment in die Wagschale, wenn sie den Diogenes nach dem Anaxagoras betrachtet, weil dort das Eintheilungsprincip vorherrscht, wer bei der Wahrnehmung das Ähnliche auf das Ähnliche oder umgekehrt beziehe.



doch für die Widerlegung zulassen und hierdurch, ohne die dazwischen liegenden anderweitigen Richtungen in Rücksicht auf Anaxagoras zu beachten, die Reihenfolge der Ionier, die doch nur ein Werk der Diadochenschreiber war, als solche für gültig erklären, indess durch das Einschieben des Diogenes so zu berichtigen suchen, dass wir dann einen natürlichen Fortschritt zu dem ganz fertigen und von aller Materie rein gewaschenen Geiste des Anaxagoras gewinnen. Hiervon abgehend glaubt vielmehr Brandis (Handb. I. S. 275) in Diogenes Lehren von der Weltbildung und den Gestirnen solche, die dem Anaxagoras als erstem Urheber zugeschrieben werden, wie in seinem Bruchstücke bei Simpl. fol. 32 B. (fr. II bei Panz. und Schorn) eine unmittelbare Bestreitung der Anaxagorischen Homoeomerien zu finden. In der That müssen wir über die Priorität der gemeinten Lehren unser Urtheil zurückhalten, theils weil eben so gut Anaxagoras die nothwendigen Modificationen von seiner Grundannahme aus daran vornehmen konnte, wie wir es in analogen Fällen in der Eleatischen Physik und gleichfalls bei einzelnen Ioniern antreffen, theils weil derselbe Klazomenier durch seine ganze Stellung den Diogenes offenbar verdunkelte, und spätere Berichterstatter, wie wir es in der Erzählung von jenem Meteorsteine bestätigt sehen, eher von jenem als von diesem, den sie überall nicht mehr zu würdigen wussten, Behauptungen weniger ausgehen als nur repräsentiren lassen; und was die Bestreitung der Homoeomerien betrifft, so ist es allerdings vollkommen richtig, dass Diogenes dort eine Polemik gegen Annahme und Anwendung einer Mehrheit ursprünglich verschiedener Grundstoffe entwickelt, allein so lange eine Berücksichtigung des Anaxagorischen Geistes in Diogenes Bruchstücken unnachweisbar, vielmehr sichtbar ist, dass, was in diesen über die geistige Seite des Urwesens vorgetragen wird, als eine gegen die frühere neue Richtung der physiologischen Forschung betrachtet werden soll, können wir die Beziehung auf andere Versuche zunächst und unmittelbar nur an Empedokles Elemente anknüpfen, gegen welche sich Diogenes Grundstoff an sich, wie in der Zurückführung der Erscheinungen auf seine Modificabilität, natürlicher stellen möchte. Diogenes Lehre daher für einen gegen die Anaxagorische gerichteten Reactionsversuch zu erklären, in der Absicht unternommen, um den Widersprü-

chen des Dualismus auszuweichen, ohne selbst die Schwierigkeiten genügend zu beseitigen, die mit Anaxagoras Fortschritt zum Vorschein gekommen seien (Brandis Handb. I. S. 273; vgl. Rhein. Mus. Jahrg. 3. S. 146. 147), können wir auf keine Weise bestätigt finden; wir betrachten seine Lehre vielmehr als einen nothwendigen Abschluss der alten Ionischen Physik, welche Einheit des Grundstoffs zu ihrem Standpunkte nahm. Drei Seiten machen sich bei Prüfung der Fragmente hauptsächlich bemerklich, die Einheit des Princips festzustellen, das Inwohnen des Bewustseins nachzuweisen, und die unendliche Modificabilität des Grundstoffs für Ableitung des organischen Daseins genauer zu bestimmen, wodurch zugleich bei dem erweiterten Beobachtungskreise gründlichere Erklärung der einzelnen Erscheinungen möglich geworden ist. In allen drei Seiten spricht sich die entwickeltere und jüngere Richtung des Denkers unverkennbar aus, die wiederum durch die Ionische Einfachheit und Klarheit der philosophischen Darstellung Bestätigung erhält. Dabei erkennen wir für Anknüpfung der Lehre die Verbindung, in welcher Diogenes mit dem Anaximenes bei Aristoteles erscheint, als vollkommen begründet an; nur erhebe man sie nicht etwa zu einer persönlichen durch Verkennung der chronologischen Bestimmungen, die wir oben für Anaximenes und Anaxagoras in Erwägung zogen. In der Ausbildung der Grundannahme erblicken wir jedoch jenen Abschluss, der an sich durch Verarbeitung des Intellectuellen in und mit dem bildsamen Stoffe, so wie durch Erforschung des Einzelnen hier bei Setzung Eines Principes nach der einen wie bei Anaxagoras nach der andern Seite der Ionischen Speculation, erfolgte, aber sich ausdrücklich in ein polemisches Verhältniss zu der Annahme einer Mehrheit qualitativ bestimmter Grundstoffe setzte, um sich durch eine Bekämpfung zu schützen, wie uns ähnliche in den Entwicklungsperioden des philosophischen Lebens bei den Griechen gegeben sind. Dabei greift aber diese letzte Äusserung, wie wir behaupten, mit ihrem ganzen Einfluss in die Gestaltung der Anaxagorischen Lehre ein. Denn einen weltordnenden Geist über den körperlichen Stoff zu stellen, konnte der Eleatismus vermitteln, aber nur ein Diogenes zunächst hervorrufen, der seine besondere Aufmerksamkeit auf die bewegende und denkende Kraft hinlenkte, indess selbst noch nicht vermochte, die Ein-

heit von Verstand und Materie aufzuheben; erst seine νόησις, wie sie verarbeitet war, erleichterte den immerhin gewagten Schritt, den der im hohen Alter schreibende Anaxagoras durch seine Sonderung von Geist und Stoff wagte; konnte sich dieser auf der schwindelnden Höhe nicht halten, so entschuldigt ihn gerade jener Schritt, den Diogenes seiner Seits vorbereitet hatte.

Nach diesen für uns unerlässlichen Bemerkungen gehen wir auf den Lehrsatz des Diogenes ein, der jetzt nach der dargelegten Stellung seines Urhebers die oben angekündigte höhere Bedeutung in sich schliessen kann. Man wird nicht in Abrede sein, dass dem Cicero ein Excerpt der Art, *Διογ. ὁ Ἀπ. τὸν ἀέρα ἀπεφήνατο θεόν*, vorlag, wie wir es für Anaximenes aus Stobäus nachwiesen; aber wundern wird man sich, dass die spätern Griechischen Compilatoren von einem Gott des Diogenes und zwar nach jener Form der Behauptung nichts melden. Doch wir fanden schon oben, dass Plutarch und die auf seiner Seite stehen, auch keinen Anaximenischen Gott kannten, dass aber jener durch die Forderung einer selbständigen wirkenden Ursache sein Verfahren verrathen hatte, welchem Stobäus wiederum auswich, indem er den Anaximenes nachtrug und, als wollte er wirklich den Plutarch corrigiren, beifügte, man müsse bei solchen Behauptungen, nämlich unter solchen Göttern, die den Elementen oder den Körpern inwohnenden Kräfte verstehen. Hierin erblicken wir zugleich eine Anspielung auf Diogenes, dessen Lehrmeinung Stobäus nicht besonders aushob, weil sie ihm mit der Anaximenischen ihrer Form und Bedeutung nach zusammenfiel; denn dass hier die geeignete Stelle war, des Apolloniaten zu gedenken, beweist die demnächst erfolgte Anknüpfung an den Archelaus und Anaxagoras. Bei Anaximenes verwiesen wir den uneigentlichen Gott auf die thätige Kraft, die mit dem Stoff absolut Eins unter der Form einer ewigen ihm inhaftenden Bewegung erschien. Dieselbe inwohnende Kraftthätigkeit, durch welche der Grundstoff zur lebendigen Entwicklung gelangt, haben wir bei Diogenes zu fixiren, der uns jedoch, ehe er die erscheinende Einheit namhaft macht, die wesentlichen Forderungen aufzeigt, die er nach Ankündigung eines allem Zweifel überhobenen Hauptsatzes, wovon die Rede ausgehen müsse, an einer einfachen Basis der Welt macht. Ein solches Princip, von welchem alles Seiende bloss abgeändert wird

und in welches es zurückgeht, da sonst, wären nicht alle Dinge homogener Natur, kein Thun und Leiden untereinander Statt finde (bei Simpl. ad Phys. fol. 32 B. fr. II; vgl. Arist. de Gen. et Corr. I, 8. Theophr. de Sensu §. 39), nennt er ein Mal gross und mächtig (Simpl. ib. fol. 33 A. fr. III μέγα καὶ ἰσχυρόν), insofern nämlich von ihm (wobei er aber schon als solches die Luft bezeichnet) Alles gesteuert werde und dasselbe über Alles herrsche; denn von ihm komme der natürliche Brauch, zu Allem gedrungen zu sein und Alles zu ordnen und in Allem drin zu sein (Simpl. l. l. fr. VI). Hierauf haben wir dann die Unendlichkeit zurückzuführen, die Theophrast (bei Simpl. ib. fol. 6 A) dem Urstoff zueignet. Ferner nennt Diogenes dieses Princip in obiger Verbindung ewig und unsterblich (ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον), insofern es ungeworden und unvergänglich ist, ebenso nachher einen ewigen und unsterblichen Körper, während im Gebiete der Erscheinungen Einiges entsteht, Anderes zu sein aufhört (Simpl. l. l. fr. V bei Panz., fr. VII bei Schorn), so dass sich also jenes als die bleibende Grundlage der Dinge bewährt. Nach dieser Beziehung können wir es nach Aristoteles (Phys. III, 4 p. 203, b 11 Bekk.) als das Göttliche betrachten; denn hier, wo von dem ἄπειρον die Rede ist, dass es als Princip Alles umschliesse und Alles steuere nach der Behauptung derer, welche nicht wie Anaxagoras und Empedokles ausser dem Unendlichen noch andere Ursachen aufstellten, ist Diogenes unendliche Luft mit eingeschlossen (vgl. das. l. 16 a seqq.), und vielleicht ebensowohl bei dem περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, wie in der weitern Bestimmung des Unendlichen: καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, der eigene Ausdruck des Denkers berücksichtigt. Allein erst darin erschöpft Diogenes die Wesenheit des Princips, dass er ihm zuletzt Wissen (πολλὰ εἰδός ἐστι) zuspricht; denn, um zu zeigen, dass in ihm viel Verstand liege, bemerkt er: „denn nicht so könnte es vertheilt sein ohne Verstand, dass es von Allem das Maass enthielte, von Winter und Sommer, Nacht und Tag, Regen, Wind und heiterm Wetter, und das Übrige", fügt er bei, „wenn einer es betrachten will, wird er auf das Schönste geordnet finden, wie es nur möglich ist. Ausserdem", meint er, „sind auch dieses noch grosse Zeichen; die Menschen nämlich

und die übrigen Thiere leben athmend durch die Luft; und dieses ist ihnen Seele und Bewusstsein . . . und wenn dieses genommen wird, so sterben sie und das Bewusstsein geht ihnen aus" (bei Simpl. ib. fol. 32 B. 33 A. fr. IV bei Panz. mit Schorn fr. IV. V). Erst hiernach erklärt er sich dafür, dass dieses das Bewusstsein enthaltende Princip das sei, was die Menschen Luft nennten, und, indem er ihr jene Herrschaft und Macht zueignet, lässt er Alles, aber nicht Eins auf gleiche Weise mit einem Andern an ihr Theil haben (vgl. Simpl. ib. fol. 33 A. fr. VI bei Panz. mit Schorn fr. VI.). Zweierlei giebt sich hier also kund, was Diogenes in seine Luft hineinlegt, nicht bloss Leben, sondern auch Bewusstsein, beides in völliger Ungesondertheit und Durchdringung; jenes ist ihm ψυχή, dieses νόησις. Die Einheit beider Thätigkeiten geht ihm in dem einen Begriffe der Luft auf, und eben diese Identität des Geistigen und Materiellen rechtfertigt die νόησις, insofern sie nicht wie der νοῦς individuell heraustritt, vielmehr in ungeschiedener Beziehung zum Grundstoff stehen soll. Deshalb müssen wir es für einen richtigen Ausdruck bei Augustinus (de civ. Dei VIII, 2) aufnehmen, wenn er berichtet: *Diogenes — aërem quidem dixit rerum esse materiam, de qua omnia fierent; sed eum esse compotem divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset;* während Sidonius Apoll. darnach mit einem über der Materie stehenden Gott des Diogenes unzeitig einschreitet, indem er jenen Bericht frei bearbeitend aussagt (XV, 91 seqq.):

sed idem (Diogenes)
Materiam cunctis creaturis aëra credens
Judicat inde deum, faceret quo cuncta, tulisse.

Ebensowenig werden wir hier den Begriff einer Vorsehung zulassen, den Plutarch (Plac. II, 8 ἴσως ὑπὸ προνοίας) schon von einem gebildetern Standpunkte aus in die Lehre hineinträgt, um die Neigung der Welt nach Mittag zu erklären.

Durch die vorwaltende Richtung auf die intellectuelle Seite der Luft rechtfertigt es sich, wenn Diogenes die physische Bewegung als solche bei der Construction des Ganzen weniger angewendet haben mochte. Die Hauptunterschiede der verdünnten und verdichteten Luft, die in dem anfangs bewegten All zuerst sich herausstellten, erkennen wir als Erzeugnisse jener Bewegung an, wodurch so zu sagen die erste Anregung des Ur-

stoffs gegeben war, vielleicht selbst nach absoluter Vorherbestimmung; indess muss sich hiernach die Kraft der *νόησις* in den Dingen geltend gemacht haben, und zwar der Gestalt, dass durch sie theils Alles, um die natürliche Verbindung einzugehen, im Kreise bewegt, theils die specifisch leichtern und schwerern Theile nach Oben und Unten getrieben wurden (s. Plut. bei Euseb. Pr. Ev. I, 8. Diog. L. IX, 57; vgl. Panzerb. p. 112 seqq.). Dabei ist dann die geordnete Entwicklung und Feststellung des Ganzen wie des Einzelnen in ihm das Werk ihrer fügenden und Maass haltenden Kraft; und je bedeutsamer Diogenes auf die möglichst schönste Anordnung hingewiesen, um ein mit Bewusstsein erfülltes Princip anzufordern, und je bestimmter er von der Luft als einem solchen den Brauch abgeleitet hatte, *πάντα διατιθέναι* (oben fr. VI), um so zuversichtlicher haben wir bei ihm wie ander Seits bei Anaxagoras die teleologische Richtung der jüngern Ionischen Naturforschung festzuhalten. So wie nun aber der Denker, um nicht Jedes auf gleiche Weise an der Luft Theil haben zu lassen, Verschiedenheiten derselben aufzeigte, so setzte er auch gleichmässig Abstufungen oder Grade der *νόησις*. Wirksam erweist sie sich ihm in der warmen Luft, weswegen er diese für die Seele aller Thiere hielt; sie soll wärmer als die äussere sein, in der wir sind, um vieles kälter aber als die um die Sonne. Indess lässt er diese Wärme bei keinem der Thiere, da auch nicht bei den Menschen unter sich, gleich, aber nicht gewaltig verschieden sein, sondern so, dass sie sich einander nahe kommen; dennoch aber, schliesst das Bruchstück, leben alle, sehen und hören durch dasselbe und haben alle dadurch ihr übriges Bewusstsein (bei Simpl. ib. fol. 33 A. fr. VI). Nach Aristoteles ist daher dem Diogenes die Seele Luft, von der er geglaubt, dass sie das Feintheiligste von Allem und Anfang sei; und deshalb erkenne und bewege die Seele; insofern die Luft das Erste sei und aus ihr das Übrige stamme, erkenne die Seele, insofern aber jene das Feinste sei, habe diese das Vermögen zu bewegen (de An. I, 2, 15). Für jene lebenswarme Luft, in der also, was die letztern Worte des Fragments in sich schliessen, Denken und Empfinden aufgehen (vgl. Theophr. de Sensu §. 39), und die, wie es früher hiess, durch das Athmen den animalischen Wesen zugeführt wird, liefert der noch immer

unbeachtet gelassene Theophrast eine für uns bedeutungsvolle Bezeichnung: er nennt die innere Luft, die empfinde, ein μικρὸν μόριον τοῦ θεοῦ (de Sensu §. 42) 1). Freilich können wir letztern Ausdruck nur für Theophrastisch ausgeben, allein der ganze Gedanke gehört hier durchaus der Lehre des Diogenes an. Denn so wie sich bei Anaxagoras der Weltgeist bis in die kleinsten animalischen Wesen abstuft, eben so bei Diogenes die intelligente Luft. Sie bildet in uns als feinere Substanz und als Substrat der Seelenthätigkeiten einen eben nach Maassgabe der sich weit erstreckenden Äusserungen des Weltprincipes kleinen Theil der allgemeinen Lebenskraft und bringt uns dadurch, wie es die ältere Forschung ansieht, in die natürliche Verwandtschaft mit dem Urgöttlichen des Grundwesens.

Aus diesen hervorgehobenen Sätzen ergiebt sich, in welchem Sinne wir Cicero's Angabe für die Philosophie des Diogenes zu verwenden haben. Weisen wir die individuelle Persönlichkeit der Gottheit schlechthin ab, so erhalten wir bloss einen Ausdruck für die in der Luft aufgehende bewegende und denkende Grundkraft. Billig legen wir dann den Einwurf des Vellejus, dass die für die Gottheit erklärte Luft keine Empfindung, keine Gestalt eines Gottes haben könne, auf die Seite, da wir längst solche Voraussetzungen der Epikureischen Schule kennen, auf welche die alte Physiologie nicht eingeht. Übrigens möchte es bei Cicero, wenn man seine Darstellung des Anaximenes vergleichend hinzunimmt, den Anschein gewinnen, dass sich Diogenes auf die vielen Götter im Gegensatz zu dem einigen Göttlichen nicht eingelassen. Denn je mehr er die geistige Seite des Grundstoffs zu entwickeln und zu gebrauchen bestrebt war, um so schwerer musste es ihm, wie dem Anaxagoras auf seinem Standpunkte, fallen, als ein Gläubiger in seiner Lehre zu erscheinen; weswegen er sehr wohl, eben in Betracht seiner Naturerklärungen, zu Athen in Gefahr gerathen, dieser aber eher als Anaxagoras, dessen Lage eine ganz andere war, entgehen konnte.

---

1) In der Theophrastischen Stelle wird jetzt die Lesart der Camot. durch den guten Pariser Codex bestätigt, so dass wir nicht ein Mal τοῦ θείου vorschlagen würden.

XIII.

So hätten wir mit diesem Diogenes, wie seine Stellung andeuten sollte, den Schluss der gesammten ältern Speculation gewonnen. Der bedeutsame Übergang, den Cicero in der Darstellung hervortreten lässt, will uns im Voraus den neuen Aufschwung ankündigen, den die Philosophie in der bis zur Vollendung geführten Bearbeitung des fraglichen höchsten Begriffs nahm; wird er selbst wiederum verdunkelt durch die einseitigste Epikureische Kritik, so muss diese ihn doch dadurch anerkennen, dass sie augenfällig alle Mittel, die ihre Lehre an die Hand giebt, aufbietet, um für sich die Nichtigkeit der Grundannahmen zu erweisen. Wenn wir zuvörderst auf die Anordnung der nun folgenden Denker unsere Aufmerksamkeit richten, so erhalten wir als Kriterium derselben jenen Begriff der Schule, der sich erst jetzt von historischer und philosophischer Seite als gültig bewährt und gerade von hier aus auf die ganze frühere Zeit übertragen worden war. Cicero lässt die Sokratischen Hauptschulen auftreten, und zwar nach der weiten Bedeutung des Ausdrucks, die er in den Richtungen eigentlicher und uneigentlicher Sokratiker annahm; dabei sollte es als wesentlich erscheinen, jedes Mal die Häupter herauszuheben, und an diese die Anhänger nicht so sehr nach den wirklichen Successionen, weit weniger wie sie in der organischen Entwicklung der aufgenommenen Grundlehren aufeinander folgten, sondern wie sie sich als bedeutende Schüler bemerklich machten, anzuknüpfen. Die Reihe eröffnet nämlich Platon, an den sich Xenophon und Antisthenes anschliessen. Diese Drei haben wir auf Sokrates Seite zu stellen, und damit wir uns gleich über ihre Wahl einigen, das gerade hier entscheidende Zeugniss bei Diogenes L. als Urtheil, wie wir behaupten, Alexandrinischer Schriftsteller aufzurufen, nach welchem jene als die *κορυφαιότατοι* unter den sogenannten Sokratikern bezeichnet wurden (II, 47). Nach dem Antisthenes kommen Speusippus, Aristoteles und Xenokrates als unmittelbare Schüler des Platon, während der Pontiker Heraklides zwar als aus Platon's Schule hervorgegangen aufgeführt wird, doch schon durch sein Verhältniss zu der Aristotelischen an seiner Stelle einen wenigstens hier passenden Übergang zu

letzterer vermittelt, die dann durch Theophrast und Straton als ächte Peripatetiker vertreten wird. Den Schluss bilden die fünf Mitglieder der Stoa mit Zenon als ihrem Oberhaupte an der Spitze, Ariston, Kleanthes, Persäus, Chrysippus und der Babylonier Diogenes. Hieraus ergiebt sich zur Genüge, dass Cicero's Gewährsmann die von Sokrates ausgehenden Hauptrichtungen nach der gegebenen bestimmten Scheidung zu verfolgen unternommen hatte, wobei es uns jedoch Wunder nehmen muss, dass derselbe Sokrates in dem Einschritt des sich vollendenden philosophischen Lebens fehlt, wo wir ihn durch Anwendung einer anregenden Lehrform und durch Handhabung wissenschaftlicher Principien eine dauernde Gewalt über die Operationen begabter Männer üben sehen, zumal Cicero selbst diesen mächtigen Einfluss wohl anerkennt (de Orat. III, 16, 61 seqq.). Wenn wir die in den Stellen de Orat. III, 16, 60 und Acad. I, 4, 16 enthaltenen Andeutungen festhalten, nach welchen Cicero mehr in Platon's Schriften den wahrhaften Sokrates wiederfindet (vgl. de Rep. I, 10), so liegt uns die Vermuthung sehr nahe, dass jener Gewährsmann mit Zustimmung seines Übersetzers Sokrates und Platon's Theologie nicht unterschieden, ganz so, wie es in der Plutarchischen Sammlung drei Mal, bei der Lehre von den Principien (I, 3, darnach Achill. Tat. Is. in Arat. p. 125 B), von Gott (I, 7) und von den Ideen (I, 10; s. Aristocl. bei Euseb. Pr. Ev. XI, 3), freilich durch eine arge Verkennung der Sokratisch Platonischen Darstellung geschehen ist; ja wir scheinen hierbei sicher zu gehen, da demnächst Xenophon die Rüge seiner in den Erinnerungen aufgestellten Behauptungen auf sich nehmen muss, als wenn er selbst als Repräsentant einer eigenen, bloss Sokratisch vorgetragenen Denkweise zu betrachten wäre. Allein in letzterer Hinsicht würden wir uns doch stark täuschen, indem Xenophon als wirklicher Referent Sokratischer Aussprüche und dadurch zugleich als eifriger Anhänger seines Lehrers erscheint, selbst aber vor dem Richterstuhl des Epikureischen Kritikers für seine Worte verantwortlich gemacht wird. Man bemerkt bald, dass Cicero's Quelle die ihr jetzt vorliegende philosophische Literatur für ihre Zwecke zu benutzen bestrebt ist; hierin liegt der Grund, wenn sie sich bei Angabe der ächt Sokratischen Lehre, die der Urheber nie in schriftliche Rede einge-

kleidet habe, auf den Xenophon zurückwirft, wodurch sie für Platon die Andeutung geben muss, dass die aus dessen Schriften gezogenen Sätze, wiewohl theilweise nach Sokratischen Grundbegriffen fortgebildet, doch als Eigenthum der schon objectiv heraustretenden Platonischen Philosophie anzusehen seien. Indess ist dadurch immer noch nicht genügend erklärt, warum der Xenophontische Sokrates dem Platon nicht vorantrat. Den wahren Aufschluss haben wir darin zu finden, dass in unserer Darstellung dem Platon die Priorität in der physiologischen Ausbildung des Göttlichen zugesprochen wird, die sich in der Scheidung eines höchsten, von der Welt getrennten Gottes und vieler Götter charakteristisch zeigen soll. Ist dadurch allerdings der innerste Kern der Platonischen Theologie angegeben und der merklichste Fortschritt in der Reihe der bisher behandelten Denker wenigstens für die Darstellung gewonnen, so ist jedoch die grösste Einseitigkeit daraus erwachsen, dass überall bloss die streng physische Seite der Forschung in Betracht kommt, zu der Sokrates vermöge seiner vorwaltenden Richtung auf das sittliche Bewusstsein in ein untergeordnetes Verhältniss getreten war. Wenn wir ihn auch in diesem zuerst entschieden auf Ausprägung jenes Gegensatzes zunächst in der Weise, dass die Vernunft als über der Welt stehend erscheint, hinarbeiten sehen, so blieb doch das in der Sokratik selbst ausgesprochene Urtheil vorherrschend, dass er das Himmlische zu erreichen für den Menschen unmöglich und es selbst nicht für gottgefällig gehalten habe, zu erforschen, was die Götter nicht hätten offenbaren wollen. Darum muss ihm sein grösster Schüler vorangehen, und dieser natürlich in einer Weise, wodurch ihm das reinste Leben seiner Wissenschaft, die in Gott ihre Vollendung findet, geraubt wird. Kann Platon in dem, was ihm entnommen wird, bei dem unmündigen Epikureer kein Gehör finden, so sucht dieser durch Widerlegung jenes den Triumph über alle Platonischen Männer zu feiern, indem er in ihren Bestrebungen eine Kette von Widersprüchen und Irrthümern erblickt, die durch den Meister veranlasst seien. Diese Bemerkungen, die wir an den geeigneten Stellen aufzunehmen genöthigt werden, um die rein historisch philosophische Seite der ausgehobenen Lehren zu gewinnen, mögen im Voraus zugleich den Umstand aufklären, warum Aristoteles

den wir an der Spitze seiner Schule gefordert hätten, in die Reihe seiner Mitschüler gezogen ist.

Platon's Lehren sollen wir nun auf diese Weise würdigen:

Cap. 12 §. 30. „*Jam de Platonis inconstantia longum est dicere; qui in Timaeo patrem hujus mundi nominari neget posse: in Legum autem libris, quid sit omnino deus, anquiri oportere non censeat. Quod vero sine corpore ullo deum vult esse, ut Graeci dicunt, ἀσώματον; id quale esse possit, intelligi non potest; careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate: quae omnia una cum deorum notione comprehendimus. Idem et in Timaeo dicit et in Legibus, et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos, quos majorum institutis accepimus; quae et per se sunt falsa perspicue et inter sese vehementer repugnantia.*"

Also in den drei Punkten will der Epikureer die Theologie des grossen Denkers erschöpft wissen, dass dieser ein Mal behaupte, Gott könne nicht genannt werden, ein ander Mal meine, die Untersuchung, was Gott sei, dürfe man nicht vornehmen, worin er sich demnach nicht gleich bleibe [1]); sodann, dass er Gott für körperlos erkläre, was von Epikureischer Seite unhaltbar sei; endlich, dass er dagegen wieder eine Mehrheit von Göttern lehre, die, wie er sie aufstelle, weder Epikur anerkenne noch Platon selbst, ohne sich in die stärksten Widersprüche zu verwickeln, billigen könne. Hierbei ist Alles gewonnen, wenn man bedenkt, was man in der That

1) Es ist ganz irrig, wenn Richter de Ideis Platonis p. 4 in den Worten *de Platonis inconstantia longum est dicere* ein über Platon's Lehre gefälltes allgemeines Urtheil des Cicero findet, ohne zu berücksichtigen, dass dieses bloss im Geiste eines Epikureers gesprochen und nicht weiter auszudehnen ist, als der jetzige Epikureische Standpunkt verstattet.

nicht bedacht hat, weil man immer den Cicero festhielt[1]), dass nur im Interesse eines Epikureers die Platonischen Sätze zusammengetragen sind, der, wo ihm höhere Kriterien ausgehen, die Kunst übt, auf eine weniger verkappte als einfältige Art dem Wahren eine falsche Seite unterzuschieben. Wenn wir den Unmuth nicht verläugnen, der uns bei einem solchen Verfahren über die für Platon's Theologie zu hoffende höchst geringe Ausbeute befallen muss, so weckt uns nur die Freude über den Vortheil, aus der ersten Quelle schöpfen und darnach mit Bestimmtheit dem göttlichen Denker, was ihm an seiner Göttlichkeit geschmälert worden ist, wieder zueignen zu können. Cicero giebt uns die besuchtesten Plätze der Platonischen Philosophie, in denen bekanntlich die Kirchenväter eben so wohl Annäherung an die Christliche Lehre als Entfernung von ihr gefunden haben; die objective wissenschaftliche Darstellung, in der sie als Früchte des gereiften und ernsten Alters bei ihrem Urheber hervortreten, liess gerade hier die vielfachen Berücksichtigungen zu. Dabei wurde jedoch die wahre, den philosophischen Werth der Lehrsätze bedingende Bedeutung des Platonischen Vortrags gewöhnlich übersehen, den wir in den Gesetzen, in welchen sich Platon dem gemeinsamen religiösen Leben zuwendet und diesem entnommene Vorstellungen bald sich aneignet, bald abweist, als den populären, im Timäus als den mythischen zu bezeichnen haben, den der Denker hier mit Kühnheit, aber mit Ernst und feierlicher Würde anwendet, ihn selbst indess im Gegensatz zu dem dialektischen, bis zu den reinen Ideen vordringenden Verfahren lediglich als Aushülfe für eine Lehre betrachtet, die das Gebiet des Wissens vernunftmässig beschränken will, und sich mit einem Nachbilde desselben da begnügt, wo nie eine Sicherheit der Erkenntniss erreicht werden könne.

Wir schreiten zur Analyse des ersten Punktes und untersuchen zuvörderst die gemeinte Stelle im Timäus. Nachdem hier der Pythagorische Physiker die Forderung vorausgeschickt, dass alles Werdende mit Nothwendigkeit durch irgend eine Ursache werde, und nachdem er die zwiefachen Musterbilder

---

1) Am rathlosesten zeigt sich DILTHEY Platonicorum Libror. de Legib. Examen p. 41. 42.

angegeben hatte, auf welche blickend der Werkmeister sein Werk nach dem einen schön, nach dem andern nicht schön bilde, stellt er sich die Betrachtung über die Welt als die zuerst vorzunehmende auf, ob sie immer gewesen oder ob sie geworden sei. Sie ist geworden; denn sie ist sichtbar, greiflich und mit einem Körper behaftet. Und wiederholend, dass das Gewordene nothwendig durch irgend eine Ursache geworden sei, hebt er feierlich an: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν κ. τ. λ.* (Tim. p. 28). Worin die Schwierigkeit liege, den Bildner und Vater dieses Alls zu finden, lassen wir noch unberührt, bemerken vielmehr, dass Cicero's Worte *patrem hujus mundi nominari non posse* auf den zweiten Satz sich beschränken, als wenn Platon sage, *τὸν πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς ἀδύνατον λέγειν*. Vergleichen wir Cicero's Übertragung des Timäus, in der obiger Ausspruch so lautet: *Atque illum quidem quasi parentem hujus universitatis invenire, difficile: et quum jam inveneris, indicare in vulgus nefas* (c. 2), so könnten wir aus diesem *nefas* schliessen, dass der Römer in seinem Exemplare für *ἀδύνατον* ein *οὐ θέμις* oder, wie WYTTENBACH [1]) wollte, *ἀθέμιτον*, vorgefunden, während er *ἀδύνατον* wie *non posse* zeigt, in seiner zweiten Quelle gelesen; allein dann würden auch wir die weniger beachtete Bedeutung von *nefas* verkennen, welches Cicero in seinen philosophischen Darstellungen setzt, so bald er etwas als unmöglich bezeichnet, insofern es das Wesen eines Begriffs an sich und aufgefasst von einem bestimmten Standpunkte aus nicht erlaubt [2]). Doch wird man uns Recht geben, wenn wir in die Wendung *indicare in vulgus nefas* die Beziehung hineingelegt finden, dass es Platon darum für unmöglich halte, den Vater dieser Welt öffentlich zu verkündigen, weil er eine solche Belehrung wegen des positiven Glaubens gescheut; so dass wir also nach dieser Auffassung die Unmöglichkeit in den Gefahren von Seiten des religiösen Lebens, nach der andern in unserer Stelle angelegten darin zu suchen hätten, dass dieser Vater in

1) De Unitate Dei Op. II p. 406.

2) Vgl. de Off. III, 4, 17 und 7, 34 mit BEIER, der bereits zu der letztern Stelle WIDEBURG's Vermuthung abgewiesen hat, nach welcher *οὐ δεῖ αὐτόν* für *ἀδύνατον* zu schreiben sei.

Wahrheit gar nicht genannt werden könne, also ein *ἀκατονόμαστον* sei. Beide Erklärungsweisen haben sich seit Cicero geltend zu machen gewusst: die erste nimmt Minucius F. für seine Zwecke auf, die ihn von unsern Büchern, welchen er sonst folgt, abführen (Octav. c. 19 mit d. Ausl.), eben so Josephus (in Apion. II, 31; vgl. Cyrill. c. Jul. I p. 34 E); die zweite der Christliche Cicero, Lactanz (de falsa relig. c. 8: *Dei vim majestatemque tantam esse dicit in Timaeo Plato, ut eam neque mente concipere* [?], *neque verbis enarrare quisquam possit etc.*; vgl. de ira D. c. 11), nicht minder Clemens, der deutlich zeigt, wie die Kirchenväter in ihrem Streben, jene Verbindung zu beglaubigen, in welche sie den Platon in Folge seines Aufenthaltes in Aegypten mit der Mosaischen Religion brachten, die Worte aus dem untergeschobenen siebten Briefe (p. 341 D) anzuschliessen wagten: *τὸν γὰρ πατέρα — εἰς πάντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς τἄλλα μαθήματα, ὁ φιλαλήθης λέγει Πλάτων* (Strom. V p. 585 B, was Theodoret. Gr. Aff. Cur. II p. 739. IV p. 804 unbedingt aufnimmt). Noch interessanter ist es zu bemerken, dass Celsus, der erklärte Epikureer, der sich aber öfter auf den Platon zurückwarf, um zugleich von diesem aus, an den sich die Väter hielten, die Christliche Religion anzugreifen, die Worte im Timäus so auffasste, dass Gott *ἀκατονόμαστος* sei (Orig. c. Cels. VII, 42); sollte er hierzu durch die Epikureische Darstellung bei Cicero veranlasst worden sein? Doch sein Widerleger ist besonnen genug, zu entgegnen: *ἄῤῥητον μὲν καὶ ἀκατονόμαστον οὔ φησιν (Πλ.) αὐτὸν εἶναι, ῥητὸν δ' ὄντα εἰς ὀλίγους* (wie mit El. Boherellus zu schreiben ist) *δύνασθαι λέγεσθαι* (Orig. l. l. c. 43) [1]).

Gegen beide Auslegungen haben wir zu erinnern, dass sie durchaus unplatonisch sind. Die zweite kann gar nicht in Betracht kommen, weil sie das Wesentlichste in der Verbindung, das *εἰς πάντας*, unterschlägt, während die erste gegen den Sinn des Timäus, überhaupt gegen die Platonische Philosophie ist, und nur an solchen Vertheidiger finden kann, welche uns mit Gewalt eine Geheimlehre aufdringen wollen, die, weil sie gegen

1) Darnach mag auch Apulej. de dogm. Plat. I §. 572 beurtheilt werden; vgl. Apolog. §. 509.

den Polytheismus gerichtet gewesen, nicht öffentlich vorgetragen worden sei [1]). Vielmehr muss Platon auf seinem Gebiete bei der Unmöglichkeit der Mittheilung eine besondere und eine allgemeine Beziehung im Gedanken haben; nach jener hat er diejenigen davon auszuschliessen, welche sich gegen Gott als die weltbildende Kraft auflehnten. Wir meinen hier die atheistische Richtung der Sophistik, die das Erzeugen der Natur auf eine vernunftlos wirkende Ursache, auf Zufall und Ungefähr, zurückführte, mit deren Widerlegung Platon sich ernstlich beschäftigt, um jener wundervollen Vernunft und Einsicht in dem geordneten Ganzen alle Anerkennung zu verschaffen (s. Soph. p. 265 C. Phileb. p. 28 D seqq. de Legb. X p. 889). Je mehr er daher im Timäus auf die künstlerische Thätigkeit Gottes eingeht und auf die dadurch gewordene Welt uns verweist, damit wir uns eben an dieses Abbild halten, um so mehr hat er selbst einen Standpunkt gewonnen, den in sich aufzunehmen und zu begreifen er eben so wohl solche Gegner der göttlichen Kunst für unfähig erachten als es für unmöglich erklären musste, ihnen die gefundene vernunftmässig bildende Ursache kund zu thun. Allein weit bedeutungsvoller ist ihm die allgemeine Beziehung, die wir hier auf Alle zu erweitern haben, die sich überhaupt nicht als Freunde der Weisheit zeigen, um dadurch die Wenigen [2]) festzuhalten, bei denen sich gerade die angedeutete Schwierigkeit in der Erkenntniss Gottes ergeben soll. Wie wir dieses auffassen, wollen wir hier, aber nur in den Grundzügen anheimstellen.

Es ist für Platon vollkommene Überzeugung, und darauf ruht die Grundlage seiner ganzen Lehre, dass Gott allein im Besitz der vollständigen Weisheit sei, dem Menschen aber nur ein Streben darnach zustehe (Phaedr. p. 278 D. Parmen. p. 134 C); weswegen auch keiner der Götter philosophirt, noch weise zu

---

1) Tennemann, der die Platonischen Briefe für ächt erklärte (Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit S. 17 folg. System d. Platon. Phil. I. S. 106 folg.), konnte darum diese Auslegung mit einschieben im System der Pl. Ph. III. S. 126 folg.

2) Diese werden im Timäus p. 51 E in den Worten gezeichnet: *νοῦ δὲ θεοὺς (μετέχειν φατέον), ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι*, und nachher p. 53 D ächt Platonisch zu Freunden der Gottheit gemacht: *τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ.*



werden sich bestrebt, da er es schon ist, wie denn auch nicht philosophirt, wenn sonst jemand weise ist (Symp. p. 204 A. Lysis p. 218 A seqq.). Je mehr aber Platon dem verständigen Menschen auferlegt, den wahren Trieb, die göttliche Liebe zu entwickeln, da kein grösseres Gut als die Philosophie dem sterblichen Geschlechte als Geschenk von den Göttern weder kam noch jemals kommen wird (Tim. p. 47 A), um so stärker musste er gegen die Unverständigen ankämpfen, die ohne vernünftig zu sein, sich selbst genug zu sein dünken (Symp. Lys. l. l.); darum bezeichnet er es als das Charakteristische der unphilosophischen Seelen, dass sie ausharrend in das Göttliche hineinzusehen nicht vermögen (Soph. p. 254 A). Erschöpft nun aber der Denker in dem Begriffe Gottes, der für die Wissenschaft als der letzte keiner weitern Voraussetzung bedürfende Grund (de Rep. VI p. 511 B), für die Welt eben als der bildende Künstler gilt, sein ganzes philosophisches Streben, so verleugnet er sich dabei nicht, dass Gott, als die Idee des Guten gefasst, zuletzt im Erkennbaren und mit Mühe erblickt (de Rep. VII p. 517 B. C. s. VI p. 505 A, vgl. Phaedr. p. 246 C. auch Cratyl. p. 400 D), und als Schöpfer der Welt schwer gefunden werde. In diesem Resultate des gereiftesten Alters liegt gerade der Gegensatz zwischen jener höchsten in Gott ruhenden und der menschlichen Wissenschaft ausgesprochen, der sich nothwendig herausstellen musste, insofern Platon seinen Weisheitsfreund als bedürftig schildert, in dessen wissenschaftlichen Bestrebungen aber die Kräfte der menschlichen Natur nicht überschätzt, doch nimmermehr so veranschlagt, dass er, weil wir auf eine unmittelbare Erkenntniss Gottes zu verzichten haben, die Operationen der Vernunft aufhebt (vgl. Tim. p. 68 E. 69 A. p. 90 B. C. de Legb. XII p. 966 C). Platon weiss uns wach zu erhalten durch die recht erweckliche Aufforderung an die durch die göttliche Liebe getriebenen Seelen, nach dem ewig Schönen als dem wahren Guten hinzustreben, um dadurch des Schönen und Guten theilhaftig zu werden (Phaedr. p. 250. Symp. p. 204). Daher muss auch, und hierin liegt der Kern der Lehre, wer für sich oder öffentlich vernünftig handeln will, jene Idee des Guten sehen, von der man, wenn man sie erschaut hat, schliessen muss, dass sie Allen Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und den Urheber desselben (die Sonne)

hervorbringend, im Denkbaren selbst als Herrscherin Wahrheit und Vernunft verleihend (de Rep. VII p. 517 C; vgl. VI p. 508 E seqq.). Die weise Mässigung, die uns Platon hier auferlegt, besteht darin, dass er uns auf das Abbild des Guten beschränkt, um in ihm das Gute an sich, das schöne Musterbild, dem Jegliches verähnlicht zu werden sucht, zu erkennen (s. bes. de Legb. X p. 897 D); er betrachtet die Welt als dieses Abbild Gottes (Tim. p. 29 A seqq. u. am Schluss), denn Gott bildete die Welt, weil er gut war, und ohne Neid, der dem Guten niemals inwohnt, wollte er, dass Alles so viel als möglich ihm selbst ähnlich würde (Tim. p. 29 E; vgl. de Rep. VI p. 508 B.). Also dem Schöpfer ähnlich, nicht gleich, ist dieses Werk geworden; weswegen, da Gott allein gut ist, die sinnliche Welt, wie die Vielheit der Ideen nur gutartig sein (Protag. p. 344 C. de Rep. VI p. 506 E seqq. 509 A.), und auch uns im Sittlichen, insofern wir nach dem ewigen Muster bilden sollen, bloss Verähnlichung mit Gott, als ein Gerecht- und Frommwerden mit Einsicht, zugesichert werden kann (Theaet. p. 176 B). — Eben darin, dass das Gute nicht in der reinen Idee, sondern in diesem Werden zu erblicken ist, liegt die Schwierigkeit ausgedrückt, die sich bei Platon der absoluten Erkenntniss Gottes entgegenstellt; sie wird vergrössert, wenn man hinzunimmt, dass die Lehre es niemals zu einer Sicherheit des Wissens im Sinnlichen bringen kann und dennoch uns den Weg vorzeichnet, dass wir vermittelst der Wahrnehmungen zur Erkenntniss der Ideen und durch die Ideen zu dem Guten an sich gelangen sollen. So muss dem Platonischen Philosophen Gott in Wahrheit ein Jenseits sein; wir vermögen für ihn die Stärke des Ausdrucks zu würdigen, wenn sein Streben als ein Streben nach dem Tode geschildert wird, in welchem er erst in den Besitz der begehrten Weisheit gelangen werde (Phaedon p. 64 A seqq. 67 D).

Über die den Gesetzesbüchern entlehnte Behauptung, *quid sit omnino deus, anquiri non oportere*, können wir uns kürzer fassen; da der Irrthum zu klar vorliegt. Wir finden sie in Platon's Erziehungslehre bei der Gelegenheit vor, wo er auf die geistige Bildung seiner Jünglinge bedacht, Arithmetik, Geometrie und Astronomie als die für die Freien nothwendigen und nützlichen Gegenstände des Unterrichts aufstellt, dabei aber,

ehe er ihnen Eingang und Achtung verschaffen kann, in Rücksicht auf die beiden ersten bald die Geringschätzung bald die Unwissenheit seiner Zeit zu rügen, in Betreff des astronomischen Studiums jedoch einem Vorurtheile das Wort zu reden genöthigt wird, welches er so ankündigt: *καὶ μὴν θαῦμά γε περὶ αὐτά ἐστι μέγα καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἀνεκτόν*, und hierauf in dieser Weise ausspricht: *τὸν μέγιστον θεὸν καὶ ὅλον τὸν κόσμον φαμὲν οὔτε ζητεῖν δεῖν οὔτε πολυπραγμονεῖν τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας· οὐ γὰρ οὐδ' ὅσιον εἶναι.* Diesem setzt er gleich entgegen: *τὸ δὲ ἔοικε πᾶν τούτου τοὐναντίον γιγνόμενον ὀρθῶς ἂν γίγνεσθαι* (de Legb. VII p. 821 A) [1]. Als Folge dieses Vorurtheils betrachtet er es, dass jetzt alle Griechen über die grossen Götter, Sonne und Mond, in falschen Vorstellungen lebten, indem sie durch den Schein getäuscht glaubten, dass sich jene und die sogenannten Irrsterne niemals in derselben Bahn bewegten (*φαμὲν αὐτὰ οὐδέποτε τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἰέναι, καὶ ἄλλ' ἄττα ἄστρα μετὰ τούτων, ἐπονομάζοντες πλανητὰ αὐτά*, das. p. 821 B; vgl. das Folgende). Mithin sollte es als ein Eingriff in die Religion gelten, über den höchsten Gott und die ganze Welt nachzuforschen und vorwitzig die Ursachen derselben zu ergründen, während doch Platon von dem geraden Gegentheil überzeugt sei (vgl. de Legb. XII p. 966 E seqq.). Diese Verknüpfung der Gedanken zeigt es längst, dass durch *φαμέν* nicht die Ansicht des Denkers, sondern die seiner Zeit aufgeführt wird, die sich wenigstens dem Sinne jenes Ausspruchs nach geltend machte, seitdem die Ionische Physiologie in Athen ihren Sitz aufgeschlagen hatte; Platon berücksichtigt dabei zunächst die Anschuldigungen, die Anaxagoras und Sokrates im öffentlichen Leben erfuhren [2]. Damit ist nun aber Cicero's Satz in völligem Widerspruch; der Philosoph soll nach ihm sagen:

---

1) Aus dieser Stelle, wie aus der vorigen des Timäus hat der Verfasser des Xenophontischen Briefes an den Aeschines (bei Stob. Serm. 80, 12 und Euseb. Pr. Ev. XIV, 12) mit Rücksicht auf Xenoph. Memor. IV, 3, 13 die Worte zusammengestellt: *Οἷοι δὲ εἰσὶν (οἱ θεοί), οὔτε εὑρεῖν ῥᾴδιον, οὔτε ζητεῖν θεμιτόν.*

2) S. Plut. Pericl. c. 32 *εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας*, nach dem *ψήφισμα* des Diopeithes, vgl. Nicias c. 23; sodann Plat. Apol. p. 19 B. *Σωκρ. ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν*

τὸν θεὸν φαμὲν οὐ ζητεῖν δεῖν, und dieses als seine Meinung vortragen; denn das *anquiri* bestimmt uns eben so wenig ein ἀναζητεῖν zu setzen, als das ζητεῖν ein *inquiri* aus einigen Handschriften (mit Beier ad Off. I, 30, 105) aufzunehmen, da zwar das Forschen als solches geblieben, aber die Lateinische Wendung des Griechischen Gedankens wegen der zu erweisenden *inconstantia* eine ganz andere geworden ist. Wie haben wir uns diesen Widerspruch zu erklären, um nicht auch dem Lactanz, der bloss den Cicero vor sich hatte, Recht zu geben, wenn er ebenfalls in den Gesetzen geschrieben sein lässt: *Quid omnino sit deus, non esse quaerendum: quia nec inveniri possit, nec enarrari* (de ira Dei c. 11). Wir sprechen den Cicero frei, insofern er nicht Übersetzer des Platon ist, sondern aus einer abgeleiteten Griechischen Quelle schöpft, die ihrem Zwecke gemäss den Ausspruch im Timäus und in den Gesetzen zusammengetragen hatte. Schon zu Anfang unserer Bücher, beachte man, war der Römer auf den Demiurg im Timäus eingegangen (I, 8), und zwar auf eigene Hand, um ihn Epikureisch zu vernichten; jetzt kommt er wieder, freilich nach einer andern Beziehung, auf den Schöpfer zurück, weil ihn ein bestimmter Gewährsmann und selbst ein Epikureer dazu anleitete, der den Sokratiker in diese Reihe der Griechischen Philosophen aufgenommen hatte, aber keinen Betrug beging in seinem Excerpte, um dem grossen Denker leichter beizukommen, sondern unbekümmert um den Gedankengang in den benutzten Schriften und dessen wahre Bedeutung für die Lehre, nach dem einfältigen Verfahren seiner Schule die Worte des Timäus, weil sie die Unmöglichkeit der Mittheilung auf Alle ausdehnten, und die in den Gesetzen, weil sich ja durch φαμέν der Verfasser gleich selbst ankündige, in einen Auszug brachte. So fand Cicero beide Stellen vor und wusste darnach eine Inconsequenz in den Behauptungen zum Vortheil seines Epikureers zu fixiren.

Die Betrachtung des zweiten Punktes wird es auffallend bestätigen, dass Cicero seine Aussagen nicht unmittelbar dem Platon, sondern einem Epikureischen Gewährsmann entnimmt.

τά τε ὑπὸ γῆς καὶ τὰ ἐπουράνια (vgl. p. 18 B. C. 23 D. Xen. Symp. VI, 6. 7. Oecon. XI, 3), womit die Aristophanische Bezeichnung und Behandlung der Grüblerschule in Betracht kommt, vgl. Süvern über Aristoph. Wolken S. 9. 10.

Soll Platon den Satz aufstellen: *τὸν θεὸν εἶναι ἀσώματον* (*sine corpore ullo deum vult esse*), so haben wir in dieser Abweisung des Körperlichen, die Epikureisch geprüft sich als völlig unstatthaft erweisen muss, eine der ersten Forderungen seiner Philosophie anzuerkennen, die von dem Gedanken durchdrungen ist, dass es nur dem Göttlichen zukomme, sich durchaus immer auf dieselbe Weise zu verhalten und dasselbe zu sein (Politic. p. 269 D. Symp. p. 208 A; vgl. de Rep. II p. 580 D seqq.), ungeworden und unvergänglich, überhaupt von Allem frei zu sein, was den sinnfälligen bewegten Dingen anhafte (Tim. p. 38 A. 52 A), während das Körperliche die entgegengesetzten Bestimmungen auf sich zu nehmen habe (Polit. l. l.), insofern es stets auf die Seite des Gewordenen und Fliessenden tritt, und dadurch sich zu dem Göttlichen stellt, wie das Werden zum Sein (Tim. p. 28 B. 31 B. 37 E seqq.). Platon selbst hat bereits im Wesentlichen die Widerlegung des Epikureischen Standpunktes bei der Gelegenheit gegeben, wo er über die rein materialistische Richtung des Demokritismus mit aller Strenge urtheilend jene gewaltigen Männer aufführt, die Alles auf das Körperliche zurückbrächten, insofern sie Alles aus dem Himmel und dem Unsichtbaren auf die Erde herabzögen, mit beiden Händen ordentlich Felsen und Eichen umfassend; denn das allein sei nach ihrer Behauptung, woran man sich stossen und was man berühren könne, indem sie Körper und Sein für dasselbe erklärten, wenn aber einer von den andern sage, es sei auch etwas, was keinen Körper habe, verachteten sie dies durchaus und wollten nichts anderes hören (Soph. p. 246, s. Theaet. p. 155 E, wo zugleich Aristippus Richtung mit eingeschlossen ist). Indess finden wir in Platon's Schriften keine Stelle, wo das Wesen Gottes dem Ausdruck nach als unkörperlich bezeichnet wäre, eben weil dieser Begriff bei der durchgreifend idealen Richtung des Denkers sich selbst setzt und beglaubigt; denn dafür etwa die Verbindung in der Epinomis (p. 981 B *οὐ γάρ ἐστιν ἀσώματον ὅ τι ποτ' ἄλλο γίγνοιτ' ἂν καὶ χρῶμα οὐδαμῶς οὐδέποτ' ἔχον, πλὴν τὸ θειότατον ὄντως ψυχῆς γένος κ. τ. λ.*) beizubringen, wird man eben so wenig gesonnen sein, als wohl gar an das Resultat in der Republik anzuknüpfen [1]), dass Gott ein-

1) Daran erinnerte ALDOBRANDIN. ad Diog. L. III, 77.

fach und wahr sei in That und Wort und sich weder selbst verwandele noch Andere betrüge (II p. 382 E). Erst in den spätern Compilationen des Diogenes L. (III, 77. V, 32), des falschen Galenus (Hist. ph. c. 5) und Origenes (Philos. c. 19) wird das *ἀσώματον* bestimmt ausgehoben [1]), welches Cicero, da er hierfür auf kein Platonisches Werk verweist, nicht besonders beigefügt haben würde, wenn er es nicht zugleich in seiner Griechischen Quelle gelesen hätte. Darum muss die Frage entstehen, ob dieses Unkörperliche ganz allgemein auf die intellectuelle Welt zurückzuführen sei, wir meinen, ob es Gott im Verhältniss zur Wissenschaft, als Idee des Guten im Erkennbaren Wahrheit und Vernunft verleihend, oder ihm im Verhältniss zur Welt als der vernünftigen Ursache des Sinnlichen zukomme. Achten wir darauf, wie bei jenen Compilatoren die physische Beziehung in Rücksicht auf den Weltbildner sich geltend macht, und wie nur diese von dem Epikureer bei Cicero bevorzugt werden kann, so stehen wir keinen Augenblick an, hier die Seite Gottes festzuhalten, die von der Anaxagorischen Lehre aus begründet und ihr entnommen (Phaedon p. 97 B seqq. de Legb. XII p. 967 B seqq.) in dem Durchgange durch die ächte Sokratik bei Platon sich glanzvoll ausbildet und in jener Bekämpfung des sophistischen Atheismus heraustritt. Es ist die der Natur des Zeus inwohnende königliche Vernunft und Seele, worin Platon diese ganze Seite zu erschöpfen sucht (Phileb. p. 30 D); denn wer die Welt, Sonne und Mond, die Sterne und den ganzen Umschwung anschaue, dem gezieme zu sagen, dass Vernunft alles dies anordne (Phileb. p. 28 E). Darum lenkt der Denker bei Nachweisung der Wirksamkeit dieser ordnenden und regierenden Vernunft, die aber ohne Seele nicht sein könne (Phileb. p. 30 D. Tim. p. 30 B), auf die geordneten Bewegungen der Gestirne, überhaupt auf die von ihr ausgehende *διακόσμησις* des Ganzen hin (de Legb. XII p. 966 E. 967 E), und nur dadurch, dass er der weltbildenden Kraft Vernunft leiht, setzt er sich in den Stand, die Thätigkeit derselben als eine rein künstlerische darzustellen und die teleologische Richtung zu verfolgen, die seine ganze Physik durchdringt. Als

1) Vgl. Aristocl. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 14 und Apulej. de dogm. Plat. I §. 572, der hier die Plutarchische Sammlung mit benutzt haben muss.

νοῦς wird nun auch in den Sammlungen bei Plutarch (Plac. I, 7. Euseb. Pr. Ev. XIV, 16) und Stobäus (I p. 64) der Platonische Gott aufgeführt, aber dabei wohl bemerkt, dass er getrennt erscheine, nämlich als ἀμιγὲς πάσης ὕλης καὶ μηδενὶ τῶν σωματικῶν συμπεπλεγμένον, μηδὲ τῷ παθητῷ τῆς φύσεως συμπαθές (vgl. Galen. Hist. ph. c. 8). In diesem Zusatze liegt das, was bei Cicero die Hauptsache ist. Denn, da ein Epikureer ein blosses Vernunftwesen nicht denken kann, insofern ihm Vernunft nicht für sich, sondern nur in einem Körper ist, so wird das ἀσώματον hier, wie nachher bei Aristoteles, bloss aus der allem Körperlichen überhobenen Vernunft gefolgert, weil nur dieses, wie wir es oben bei der *aperta simplexque mens* des Anaxagoras ganz deutlich sahen, für den Epikureer von Bedeutung ist. Hieraus ergiebt sich der historische Werth des ganzen Zeugnisses von selbst, welches nichts weiter als was jene Sammlungen berichten, aussagt, dass die Vernunft Gott sei, der aber in dieser Erscheinungsweise, insofern die Vernunft frei sei und über der Welt stehe, keinen Körper habe.

Eben dadurch ist dem Cicero gut vorgearbeitet, indem er jetzt mit Leichtigkeit die Epikureische Ansicht aufzubieten vermag, ein körperloser Gott könne nicht begriffen werden [1]), denn einem solchen müsste weder αἴσθησις, noch φρόνησις, noch ἡδονή zukommen, was doch Alles nach Epikur mit dem Begriffe Gottes zu verbinden sei. Es ist nicht schwer einzusehen, dass der Epikureer hier, wie es für ihn nothwendig ist, den Körper als Bedingung und Träger des glückseeligen Lebens bewahrt, welches ihm in dem Genusse der Lust besteht, aber für seine Götter um so weniger verloren gehen darf, als ihre Glückseeligkeit als die höchste zu denken sei, die nicht, wie die menschliche, Zunahme und Abnahme der Lust erleide (Diog. L. X, 121). Die vernünftige Einsicht, in der sich noch der letzte Lebensschein der alten Sokratik äussert, haben wir natürlich, so wie sie jenen Göttern geliehen wird, nach der menschlichen zu modeln, die als die Quelle aller Tugenden, welche uns

1) Dass das *intelligi non potest* im Texte nicht durch *repugnat* oder *contradictionem involvit* mit Wyttenbach und denen, die ihm folgten, zu erklären, vielmehr bestimmt auf die Epikureische Lehre zurückzubeziehen sei, werden die obigen Erörterungen über *intelligere* genügend gezeigt haben.



zum angenehmen Leben anleiten, gefasst, freilich auch auf das Gute gerichtet ist, allein nicht mehr als eine sittliche, das Vortreffliche hervorbringende Kraft in Sokratisch Platonischem Sinne, sondern als ein blosses Abmessen der nützlichen und schädlichen Dinge erscheint, welches mit nüchterner Überlegung geschieht (Diog. L. X, 130. 132. 140. 144. 145). Muss sie uns zugleich lehren, die Störungen der Lust nicht allein zu berechnen, sondern ihnen auch geschickt auszuweichen, so braucht die dem Epikureischen Gott geziemende Einsicht nicht hierauf bedacht zu sein, weil seine Genüsse durch nichts getrübt werden, vielmehr, wie Cicero treffend sagt, er in alle Ewigkeit nichts anderes denkt als *Mihi pulchre est* und *Ego beatus sum* (de N. D. I, 41, 114). Platon hat selbst schon im Philebus bemerkt, wie jede auf die leiblichen Genüsse gehende Lust, und in der That kannte Epikur nur die auf den Körper sich beziehende, immer mit Unlust gemischt sei; ja er hat auch hier durch die Bekämpfung des Hedonismus, zunächst der Aristippischen Lehre, in der sich seine Güterlehre entwickelt, die Grundlinien zur Widerlegung des Epikureismus gezogen. Platon vermag die Lust nicht zum höchsten Gut zu stempeln, weil er sie nicht als ein Sein, sondern nur als ein Werden betrachten kann; sie gilt ihm bloss als ein Mittel zum Guten und muss beschränkt werden, so lange sie nicht dem Guten förderlich ist; darum nagelt jede Lust und Unlust die Seele an den Körper und macht sie körperartig (Phaedon p. 83 D). Wenn er daher bestrebt war, die Idee Gottes als das ewig Bleibende und Absolute über alles Werden hinauszuheben, so finden wir auch von ihm ausdrücklich ausgesprochen, dass Gott weder Lust noch Unlust habe, weil in ihm Vernunft und Erkenntniss liege, wodurch die göttliche Lebensweise bedingt werde (Phileb. p. 33 B; vgl. Epinom. p. 985 A). So viel wird hier genügen, um die wahre Bedeutung dieses Punktes nachzuweisen.

Wir kommen zu dem letzten Theile der Darstellung. Platon soll im Timäus und in den Gesetzen behaupten, *et mundum deum esse et caelum et astra et terram et animos et eos, quos majorum institutis accepimus.* In dieser Aufzählung der göttlichen Wesen ist dasjenige herausgehoben, was als blosses Erzeugniss des Platonischen Schöpfers angesehen werden soll; denn die Vergleichung ergiebt, dass wir hier in einem Auszuge erhalten,

was nach dem Vortrage des Timäus bei der Weltbildung unmittelbar aus Gottes Hand hervorging, wobei die Aufeinanderfolge der Geburten nur durch die Verstellung der mythologichen Götter gestört wird, die dem Epitomator erst nachher eingefallen zu sein scheinen, wahrscheinlich weil sie dort in ein ganz untergeordnetes Verhältniss treten. Das Zeugniss der Gesetze, finden wir, hat dann bloss zu bestätigen, dass Platon die Gestirne und die Erde für Götter erkläre (vgl. de Legb. VII p. 821. X p. 886). Was die erste Annahme, dass die Welt Gott sei, anlangt, so laufen wir Gefahr, Gott in der Welt aufgehen zu lassen, und hierdurch in eine pantheistische Deutung zu verfallen, die uns von dem wahren Mittelpunkte der Platonischen Philosophie abführen würde. Gleichwohl ist der Ausdruck Platonisch, aber durchaus falsch gewendet. Er gehört der Stelle des Timäus an, wo der ewig seiende Vater auf einen dereinst werdenden Gott denkt. Nachdem nämlich der Bildner den Weltkörper aus den vier Elementen zusammengefügt, und dieser vollkommnen, nie alternden und gesunden Einheit die vollkommenste Gestalt, die einer wohl geglätteten Kugel, und von den sieben Bewegungen die eines in sich selbst zurücklaufenden Kreises gegeben, nachdem er sodann die Seele in die Mitte gesetzt, durch den ganzen Körper hin gebreitet und denselben auch äusserlich mit ihr umhüllt, nachdem er endlich einen im Kreise sich drehenden Kreis, einen einzigen Himmel hingestellt hatte, der durch seine Tugend selbst mit sich selbst umgehen kann und keines Andern bedarf, sich selbst genugsam Bekannter und Freund, so erklärt der Pythagorische Physiker: *διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο* (s. Tim. p. 34 B). So machte also der Schöpfer die Welt, von der es vorher (Tim. p. 30 C) hiess, dass sie durch Gottes Vorsehung ein in Wahrheit beseeltes und vernünftiges Thier geworden sei, zu einem glückseeligen Gott oder, wie Platon später erklärt, zu einem sich selbst genügenden und vollkommensten Gott (p. 68 E *ἡνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα*). Der Schluss des Timäus giebt uns die ausdrückliche Andeutung, wie wir diese mythische Darstellungsweise aufzufassen haben. Hier wird die Welt genannt *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός*, was Bekker bereits aus guten Handschriften hergestellt hat, indem nach der Vulgata *τ. ν. θεοῦ* das *αἰσθητός* zu dem *νοητ.*

keinen richtigen Gegensatz findet, weil dort die sinnliche Welt als Bild des intelligibeln Gottes selbst schon wahrnehmbar sein muss. Vielmehr ist sie ein wahrnehmbarer Gott als Bild des intelligibeln, wodurch wir auf den frühern Satz zurückkommen, dass Gott oder das Gute die Welt nach der Ähnlichkeit mit sich hervorgebracht habe. Als ein von Gott selbst geschaffenes und ihm ähnlich gewordenes Werk oder als ein gewordenes Bild des ewigen Schöpfers sieht Platon daher dem Grundzuge seiner Physik gemäss die Welt symbolisch als *θεός* an; sie ist ihm ein Ebenbild des Guten und insofern glückseelig, als sie des Guten und Schönen theilhaftig geworden (s. Symp. p. 202 C), während wir der Gottheit grösste Glückseeligkeit darin zu suchen haben, dass sie ewig gut sei (Theaet. p. 176 E); endlich ist vermöge der höchsten Vollkommenheit Gottes die Welt selbst das vollkommenste und somit sich selbst genügsame Wesen geworden, keines bedürftig (Tim. p. 33 E) und so sehr unabhängig, dass es ihr auferlegt ward, selbstherrschend zu erscheinen (Politic. p. 274 A). Wer demnach mit Cicero Platon's Welt schlechthin für Gott ausgiebt, begeht den Fehler, dass er den Vortrag im Timäus verkennend nicht beachtet, dass sie wenigstens erst durch Gott als ihren Vater zu einem Gott im mythischen Sinne geworden sei.

Anders werden wir dagegen den Begriff des Göttlichen zu beurtheilen haben, wenn wir ihn auf den Himmel, die Gestirne und die Erde übertragen sollen, bei denen es sich nicht bloss um göttliche Werke, sondern selbst um Götter in der Art handelt, dass beides in einander aufgeht. Wir sind hier auf den Punkt im Timäus zurückgestellt, wo der Bildner die Erzeugung des himmlischen Geschlechts der Götter vornimmt; Cicero's Worte beschränken sich dabei ganz bestimmt auf diese Stelle: *ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀΐδια, καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει· τὰ δὲ τρεπόμενα καὶ πλάνην τοιαύτην ἴσχοντα, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν* (s. p. 38 C seqq.) *ἐῤῥήθη, κατ' ἐκεῖνα γέγονε. γῆν δὲ τροφὸν μὲν ἡμετέραν, εἱλλομένην δὲ περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἐμηχανήσατο, πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν, ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι* (p. 40 B seqq.). Man bemerkt leicht, dass Platon hierin mit Benutzung der Py-

thagorischen Construction seine drei Diakosmen beschreibt [1]), das Gebiet der Fixsterne, darunter den ganzen mittleren Theil, in welchem sich die Planeten mit Sonne und Mond bewegen, und zuletzt die Erdgegend. Dieser Abtheilung entspricht bei Cicero die Folge *et caelum et astra et terram; caelum* ist dann für die Fixsternwelt gesetzt, was wir nach Platon billigen müssen, wenn wir auf die Bedeutungen von *οὐρανός* bei ihm eingehen. Dieser Ausdruck kann bei Platon und seinen Schülern zu keiner Festigkeit der Bedeutung gelangen, weil zugleich der gangbare Sprachgebrauch über den philosophischen Gewalt übte und der letztere aufnahm, was die physiologische Forschung in ihrer allmäligen Entwicklung fixirt hatte. Im Allgemeinen schliesst Platon darin das Sichtbare ein; denn, wenn wir auch die Ableitung von *ὄψις ὁρῶσα τὰ ἄνω* im Kratylus (p. 396 B) seiner ironischen Kunst zurückgeben müssen, so finden wir doch in jener Stelle der Republik (VI p. 509 D), das Spielen im Gleichklange bei Seite gesetzt, den *οὐρανός* als das *ὁρατόν* dem *νοητόν* entgegengesetzt (vgl. de Rep. VII p. 529 B seqq.). Dadurch gehört der *οὐρανός* der sichtbaren Welt an (*ζῷον ὁρατόν* Tim. fin.), und was sich Platonisch mit dieser, wie überhaupt mit dem Begriffe des Sichtbaren verbindet, enthält auch jener Ausdruck. Je nachdem nun der Denker diese Welt als ein Ganzes betrachtet oder in Theile zerlegt, ändert er die Bedeutung, giebt sie aber uns seltener durch eine nähere Bestimmung als durch den Zusammenhang und seinen kosmologischen Standpunkt an, *οὐρανός* ist ihm dann zuerst überhaupt das Weltall (Tim. p. 28 B. 31 A. 32 B. Phaedr. p. 245 E [Cic. Tusc. D. I, 23]. Politic. p. 269 D. und sonst; vgl. Simpl. zu de Caelo fol. 65 B) und zwar, wie er uns an die Hand giebt, mit Inbegriff der in ihm enthaltenen sterblichen und unsterblichen Wesen (Tim. p. 41 B. und am Ende); will er dieses All entweder *οὐρανός* oder *κόσμος* oder sonst wie benannt wissen (Tim. p. 28 B. vgl. Polit. l. I. [2]), so weist er dadurch auf den in der Sokratischen Zeit noch nicht geläufi-

1) Vgl. Boeckh de Platonico system. coel. glob. etc. p. XXIX seqq.

2) Diese Sprachweise im Timäus scheint mir der Platonische Verfasser der Epinomis nachgebildet zu haben, wenn er in Rücksicht auf den Himmel sagt: *εἴτε κόσμον εἴτε Ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῳ λέγειν* p. 977 B.

gen Sprachgebrauch hin (s. Xenoph. Memor. I, 1, 11), während wir eigentlich κόσμος, so wie er das Wort auf die Pythagorische Welt als ein wohlgeordnetes Ganze zurückführt (Gorg. p. 508 A), für seine Welt als ein schönes Gebilde der ordnenden Vernunft aufzunehmen haben. Zweitens beschränkt er οὐρανός auf den Himmel im Gegensatz zur Erde, also nach der Entgegenstellung des Obern und Untern (Tim. p. 22 C. 23 D. 52 B. Cratyl. p. 423 A. Euthyd. p. 296 D. de Legb. X p. 905 A und sonst), und indem er dann das durch den geordneten Lauf der Sterne gebundene astralische Gebiet festhält, scheidet er die Gegend, in der sich Mond, Sonne und die fünf Planeten bewegen (Tim. p. 37 E. vgl. mit p. 38 C seqq., wo οὐρανός für diesen Theil steht), von dem obersten Kreise der Fixsterne. Dieser Kreis wird von ihm genauer durch οὐρανὸς ἔσχατος (ἄνω κόσμος in der Epinom. p. 987 B) bezeichnet, bis wohin die Weltseele reichen soll (Tim. p. 36 E); allein nicht bloss p. 47 A des Timäus wählt er dafür, ohne uns hier in Zweifel zu lassen, die einfache Benennung (vgl. Cratyl. p. 397 D), sondern auch in der oben ausgehobenen Stelle, wo er die Erde als die erste und älteste unter den Göttern aufführt, die ἐντὸς οὐρανοῦ also des Fixsternhimmels entstanden seien. Mithin muss Cicero's Gewährsmann eben dieser Stelle den Ausdruck entlehnt haben, so dass wir uns jetzt darüber erklären können, wie sein Bericht zu verstehen ist. Platon stellt seine Weltkörper als Götter hin; sie sind ihm nicht bloss göttliche Wesen nach den obigen Worten, sondern selbst Götter, aber sichtbare und erzeugte, Kinder des ewigen Vaters (θ. ὁρατοὶ καὶ γεννητοί Tim. p. 40 D. vgl. Epinom. p. 984 D. E. 985 D. θ. νεοί Tim. p. 42 D. E; vgl. de Rep. X p. 596 C). Weil sie geworden, nämlich zum grössten Theil aus Feuer (Tim. p. 40 A. vgl. Epinom. p. 981 D. E), sind sie zwar nicht unsterblich und ganz unauflöslich, doch sollen sie nicht gelöst werden, noch des Todes Theil erhalten, an ihres Schöpfers Willen ein stärkeres und mächtigeres Band habend als jenes, womit sie bei ihrer Geburt gebunden worden (Tim. p. 41 A. B; vgl. de Legb. X p. 904 A). Achten wir genau auf die Darstellung im Timäus, wo ihre Entstehung beschrieben wird, so will uns der Denker seiner Seits zeigen, wie er den Glauben mit seiner Lehre nicht bloss

in Verbindung, sondern auch, was ihm die Hauptsache ist, in ein richtiges Verhältniss zu bringen bestrebt ist. Dabei trägt er nichts Fremdartiges in die positive Religion hinein, nimmt vielmehr die in ihr liegenden Vorstellungen auf, ohne durch deren Verarbeitung dem öffentlichen Leben gefährlich zu werden. Zeus gilt ihm daher selbst für seinen höchsten Gott (Phileb. p. 30 D. vgl. Phaedr. p. 246 E), und wo er die Einheit dieses zu bewahren hat, redet er öfter wie in den Gesetzen populär von vielen Göttern. So regt denn auch seine gegen den stark verbreiteten Unglauben der Sophisten entwickelte Polemik besonders den Punkt an, dass sie Sonne, Mond, Gestirne und Erde nicht für Götter hielten, sondern Erde, Steine und viele andere unbeseelte Körper an den Himmel brächten, durch das irreligiöse Verfahren einer bereits von der öffentlichen Meinung und der Komödie gebrandmarkten Lehre angeleitet, die freilich eine ordnende Vernunft aufgestellt, aber von der Natur der Seele nicht begriffen hätte, dass diese älter als alle Körper sei, über die sie eben herrsche (de Legb. X p. 886 seqq. vgl. mit XII p. 967 A seqq.). Platon selbst ist der Ansicht, dass die ersten Bewohner von Hellas die allein für Götter gehalten, welche in seiner Zeit noch viele Barbaren dafür hielten, Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel (Crat. p. 397 C. D. vgl. de Legb. X p. 886 A mit D). Wie er hier die physische Seite des Glaubens für die älteste erklärt, so sucht er sie auch im Timäus dadurch festzuhalten, dass er die Fixsterne, darnach die Erde und dann die Planeten mit Sonne und Mond zuerst als Götter hervorgehen lässt; denn dass er die Erde gleichfalls als einen gewordenen Gott betrachte, dürfen wir gar nicht zweifelhaft hinstellen, weil sie Platon, offenbar mit Benutzung kosmogonischer Dichtungen, als *πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν, ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γεγόνασι* bezeichnet, und als solche mit den übrigen Göttern erzeugt werden lässt, auch in den Gesetzen (l. l.) jener im Kratylus ausgesprochenen Ableitung des Glaubens gemäss die Erde wie die Gestirne unter seinen Göttern aufzählt. Weiss er nun aber die physische Seite fortzubilden, indem er mythisch diese Sternengötter als Schöpfer der sterblichen Geschlechter für die Welt bestimmt (Tim. p. 41 A seqq.), so will er sie auch dadurch ausprägen, dass er die beseelten

Wesen in den Weltkörpern als bewegende Kräfte behandelt. Indem er nämlich jedem Gestirn eine Seele zuspricht, als Grund der geordneten und regelmässigen Bewegungen, und zwar eine gute, die der Vernunft theilhaftig geworden, fordert er diese einzelnen Seelen als Götter anzusehen, mögen jene in den Körpern vorhanden, wie die menschliche Seele in dem menschlichen Körper, oder sonst wie auf sie wirksam gedacht werden (de Legb. X p. 898 C seqq., im Wesentlichen stellt es auch die Epinom. p. 983 jedenfalls nach Platon's Anleitung so auf). Man darf nicht glauben, dass Platon, wenn er dabei die populäre und die philosophische Auffassung vermischt, seinen einigen Gott im Sinne führe, vielmehr kann er unter diesen den Umschwung der Gestirne leitenden Seelen nur die dorthin versetzten vielen Götter als ewige, aber von dem obersten Wesen abhängige Beweger ihrer Körpermassen verstehen, so dass er hier in der That die Vorstellung vorbereitet, welche wir später bei Aristoteles im Grossen, aber mit den nothwendigen Modificationen hervortreten sehen.

An diese sichtbaren Götter schliessen sich im Timäus die übrigen an, deren Geburt aber zu wissen und zu verkünden über unsere Kräfte gehe. Platon will hier, um dem Gesetze Folge zu leisten, denen, die früher darüber gesprochen, Glauben schenken, die als Göttersöhne, wofür sie sich ausgaben, ihre Ältern und Voraltern genau kennen mussten, wiewohl er in ihren Aussagen wahrscheinliche und nothwendige Beweise vermisst (Tim. p. 40 D. E). Diese Sprache des Denkers muss uns auf seinem Standpunkte vollkommen erklärlich sein. Die mythologischen Götter können sich ihm in seiner physiologischen Construction nicht beglaubigen, weil sie zu keiner kosmischen Bedeutung gelangen; allein er muss sie zulassen, je mehr er den Götterglauben als eine wesentliche Grundlage des Staatslebens betrachtet, für welches er nur wacht, wenn er den alten Kampf der Philosophie gegen die Poesie fortsetzend (de Rep. X p. 606 D) die entwürdigenden Darstellungen der Dichter, die ihm überall ohne Wissenschaft reden, von Grund aus vernichtet wissen will (vgl. de Rep. II p. 377 seqq. III p. 390). Das Verhältniss, in welchem ihm im Timäus diese Götter zu jenen sichtbaren erscheinen, finden wir auch im Kratylus darin ausgesprochen, dass die ersten Bewohner von Hellas, welche

anfangs die Weltkörper für Götter gehalten, nachher, als ihnen die andern bekannt geworden, diese alle mit dem Namen *θεοί* benannt haben sollen (Cratyl. p. 397 D); ja die Epinomis deutet uns hierüber noch stärker die Gesinnung der Platonischen Lehre an, wenn sie im Gegensatz zu den Sternengöttern, denen sie die grösste Verehrung zuerkennt, erklärt: *θεοὺς μὲν δή, Δία τε καὶ Ἥραν καὶ τοὺς ἄλλους πάντας, ὅπῃ τις ἐθέλει, ταύτῃ κατὰ τὸν αὐτὸν τιθέσθω νόμον καὶ πάγιον ἐχέτω τοῦτον τὸν λόγον* (p. 984 D). Episodisch darf daher die Kosmologie im Timäus die Erzeugung der übrigen Götter behandeln, und hierin mag der Grund liegen, warum Cicero diese, *quos majorum institutis accepimus*, hinter die Seelen stellt, die doch noch an dem Bilden des obersten Schöpfers einen sichern Antheil haben. Platon trägt uns dabei eine Genealogie vor, nach welcher Gäa und Uranos zu oberst kommen, von denen Okeanos und Thetys stammten, als deren Kinder Phorkys, Kronos und Rhea, und als Sprösslinge der beiden letztern Zeus und Hera namhaft gemacht werden. Dieselbe Genealogie ist wahrscheinlich auch in den Gesetzen X p. 886 B seqq. gemeint, wo als Inhalt der *παλαιότατοι λόγοι ἔν τισι μέτροις λέγοντες περὶ θεῶν* angegeben wird: *ὡς γέγονεν ἡ πρώτη φύσις οὐρανοῦ τῶν τε ἄλλων*, worauf es heisst: *προϊόντες δὲ τῆς ἀρχῆς οὐ πολὺ θεογονίαν διεξέρχονται, γενόμενοί τε ὡς πρὸς ἀλλήλους ὡμίλησαν.* Welcher Schule der theogonische Sänger, dem sich Platon überlässt, angehöre, kann unsers Erachtens nicht zweifelhaft sein: die verschiedene Behandlung der Titanenwelt, hauptsächlich die genealogische Verbindung, in welcher Phorkys vorkommt, zeigt es auf. Als Bruder des Kronos, wie er hier erscheint, kennt ihn Hesiod nicht, schliesst ihn vielmehr als den Sohn des Pontos (Theogon. v. 233 seqq.) aus der heiligen Zwölfzahl aus (Theogon. v. 132 seqq.; hierauf hat Theodoret. Gr. Aff. Cur. III, p. 768 nicht geachtet); während ihn die Orphische Theogonie (bei Procul. in Tim. III p. 137 und V p. 295) unter ihre vierzehn Titanen aufnahm, indem sie Phorkys und Dione den zwölf beifügte. Schon Prokulus wies auf diesen Unterschied hin, insofern er den Phorkys nicht für den Sohn des Uranos, was eben Orphisch war, sondern mit Beziehung auf Hesiod für den Sohn des Pontos ausgab (in Tim. V p. 296 mit den Emendat.

von LOBECK Aglaoph. T. I p. 509)[1]. Freilich können wir diese uns noch bekannte Theogonie dem Platon nicht aufdringen, weil Phorkys in ihr als Uranide, im Timäus dagegen als Okeanide angesehen wird; allein Orphisch bleibt es doch, ihn zum Bruder des Kronos zu machen; und ohne Zweifel hatte Platon dasselbe Orphische Gedicht vor sich, aus welchem er im Kratylus (p. 402 B; vgl. Theaet. p. 179 E, hier liegt dieselbe Beziehung zum Grunde) den Satz von der Verbindung des Okeanos mit der Thetys mittheilt, der mit dem im Timäus sehr wohl besteht, insofern Gäa und Uranos als das älteste Paar in der Genealogie zu betrachten sind. Ja der Ausdruck des Timäus *ἔκγονοι θεῶν, ὡς ἔφασαν* spielt selbst auf Orphische Darstellungen an; Platon bezeichnet durch *Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἔγγονοι* den Musäus und Orpheus (de Rep. II p. 364 E), offenbar mit Hinblick auf den Anfang des Orphischen *ἱερὸς λόγος* (*φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης-Μουσαῖ* bei LOBECK Aglaoph. I p. 439 seqq.), den er nachher (de Rep. II p. 379 D) berücksichtigt haben muss (vgl. LOBECK ib. p. 439 ad v. 11 u. p. 454).

Fordert nun endlich Cicero noch die Seelen in den Kreis der Götter aufzunehmen, so haben wir uns, um dies zu würdigen, zu dem Punkte im Timäus hinzubegeben, wo der bildende Vater nach Erschaffung des himmlischen Geschlechts der Götter diesen die zur Vollständigkeit der Welt nöthigen drei übrigen Geschlechter sterblicher Wesen zu erzeugen aufträgt, die durch ihn hervorgebracht unsterblich sein würden. In diesem Auftrage behält er sich aber vor: *καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τ' ἐν αὐτοῖς τῶν ἀεὶ δίκῃ καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἕπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω· τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε, τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε* (Tim. p. 41 B-D). Dieses, was an ihnen das Unsterbliche sein soll, die göttliche Seele, macht dann Gott, indem er von Neuem in demselben

1) LOBECK's Bedenken über Prokulus (Aglaoph. I p. 510) lösen sich dadurch, dass wir die Worte *Πόντῳ φιλότητι μιγεῖσα* bloss als Hesiodeisch nach Theogon. v. 125 zu betrachten haben, woraus sie mit Rücksicht auf v. 238 *Γαίῃ μισγόμενος* zusammengestellt sind, weil der Neuplatoniker nur den Inhalt wiedergeben will.



Becher, in welchem er die Weltseele gemischt, die Überbleibsel nicht völlig so wie früher, sondern nach einer Gradverschiedenheit mischt; alsdann vertheilt er die so geschaffenen Seelen auf die Gestirne, zeigt ihnen die Natur des Alls und verkündigt ihnen die Gesetze des Schicksals (Tim. p. 41 D — 42 D); worauf er den jüngern Göttern die sterblichen Leiber zu bilden übergab, τό τε ἐπίλοιπον ὅσον ἔτ' ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προςγενέσθαι, nämlich die sterbliche aus zwei Theilen bestehende Seele, die sie in die Brust und den Unterleib legten, während die göttliche den Kopf zum Sitz erhielt (Tim. p. 42 D seqq. vgl. p. 69 C seqq.). Die Beziehung, welche Cicero für die Seelen macht, haben wir nicht so sehr allgemein auf das Wesen der göttlichen Seele auszudehnen, als vielmehr auf ihren Ursprung und ihre Bezeichnung, wie beides in der ausgehobenen Stelle vorliegt, zu beschränken, da er sie bloss als Erzeugnisse des ewigen Schöpfers in seiner Aufzählung betrachten kann. Platon feiert auch nachher dieses Produkt des obersten Gottes, die Vernunft, als das θειότατον in uns (Tim. p. 73 A. 88 B. vgl. de Legb. V p. 726 A, so gleichfalls ihren Sitz Tim. p. 44 D) oder als den Dämon, welchen Gott einem Jeden gab (Tim. p. 90 A), und gründet darauf unsere Verwandtschaft mit dem Göttlichen, die uns zugleich zur Anerkennung und Verehrung desselben führe (Tim. l. l. vgl. de Lgb. X. p. 899 E). Dass wir hierin keinen heterogenen Gedanken, vielmehr ein wesentliches Ergebniss aller frühern Erörterungen zu suchen haben, giebt uns der obige Ausdruck θεῖον λεγόμενον zu verstehen; aus diesen müssen wir daher den reinen Begriff mitbringen, um darnach die mythische Einkleidung und die symbolische Sprache des Timäus abzumessen. Göttlich nämlich heisst hier die Seele, insofern sie unentstanden und somit auch unvergänglich ist; beides wird ihr im Phädrus (p. 245 C seqq.) zugesprochen, weil sie ihrem Wesen nach sich selbst bewegt und als das sich selbst Bewegende Quell und Anfang der Bewegung ist. Darum bildet sie der oberste Gott, insofern sie von Ewigkeit her ist; in ihrer Ewigkeit wie ander Seits in der der Ideen, brauchen wir bloss zu erinnern, liegt das eigentliche Element der Platonischen Unsterblichkeitslehre. Sterblich dagegen wird die Seele genannt, weil sie an dem Werden und Vergehen Theil hat; sie wird

von den gewordenen Göttern gemacht, insofern sie die natürliche Bestimmung hat, ein Mal anzufangen und wiederum aufzuhören. Indess würden wir hier den Platon ganz missverstehen, wenn wir diese göttliche und diese sterbliche Seele, um uns metaphysisch auszudrücken, der Substanz nach trennten; unser Leben bildet ihm einen Mikrokosmus des allgemeinen Lebens; Seele und Körper finden ihren Ursprung in der Weltseele und in dem Weltkörper (Phileb. p. 29 A seqq. 30 A), und was jener inwohnt, das kommt ursprünglich den daraus abgeleiteten Seelen zu. Wie nun dem Denker die Weltseele bloss Ein Wesen ist als die von Ewigkeit her vorhandene lebendig bildende Grundkraft des Ganzen, nimmermehr aber als ein zweites reell und wirklich erscheint, wenn sie im Gebiete des Körperlichen regellos wirkt durch das Zurücktreten ihrer Vernünftigkeit, also nicht böse ist, sondern es erst wird (de Legb. X p. 896 D seqq.)[1], so ist ihm auch die individuelle Seele ihrem Wesen nach durchaus Eins, und wird erst, wie es die sterbliche sein soll, zu einer gewordenen, wenn sie die Verbindung mit dem Leibe, der bloss um der Seele willen vorhanden ist, eingegangen und in dieser Verknüpfung dem beständigen Zu und Abströmen des Körperlichen unterworfen ist (vgl. Phaedon. p. 79 C. Phileb. p. 34 A Tim. p. 42 A). So lässt denn Platon im Timäus die Seele zuerst vernunftlos werden, wenn sie an den sterblichen Leib gefesselt wird (Tim. p. 44 A), wodurch er hier selbst uns bedeutet, sie in ihrer unkörperlichen Verbindung als vernünftig zu setzen, eben weil sie nur durch die Vernunft des ewig Seienden theilhaftig wird. Betrachtete er sie indess oben bei ihrer Geburt als eine Mischung, so will er dadurch die zwiefachen Vermögen, das vernünftige und unvernünftige oder die Natur des *ταὐτόν* und des *θάτερον* als ihr ursprünglich inwohnend aufstellen, was ihm, wie die Republik in der wissenschaftlichen Nachweisung (IV p. 435 C seqq.) deutlich aufzeigt, bei dem Begriffe der Seele das Wesentlichste war und ihm über die Einseitigkeit der Sokratischen Grundannahmen hinüberhalf (Arist. Mag. Mor. I, 1. vgl. de An. III, 9). Ist demnach das Ver-

1) Vgl. Boeckh über die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon in d. Stud. Bd. 3. S. 25 folg.

mögen der Sinnlichkeit gleich anfangs in die Seele gelegt, aber nur um sich erst in der Verbindung mit dem Körper zu entwickeln, so müssen wir um so mehr für unsere göttliche Seele die strengste Forderung der Platonischen Lehre festhalten, dass sie allein sich von den Einflüssen des Leibes am reinsten zu bewahren wisse, und dass sich dann ihre erhabene Natur entfalte, welche nur in der Realisirung der ewigen Ideen ihre Bestimmung aufzeigt.

So glauben wir auf den wahren Platonischen Standpunkt zurückgebracht zu haben, was uns Cicero in dem letzten Theile vorführt. Setzt er hinzu, dass dieses theils an sich offenbar falsche theils unter sich stark widersprechende Behauptungen seien, so haben wir uns bloss zu besinnen, dass er den Epikureer urtheilen lässt, der den Widerspruch in der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Annahmen, wie sie sich ihm in der recht absichtlich vereinzelt gegebenen Aufzählung der heterogensten Dinge darstellt, sucht und dadurch die Einheit der Lehren, wie sie sich uns im Timäus auf die durchgreifende Idee von der göttlichen Wirksamkeit gründet, verkennt, aber die Falschheit der Sätze von seiner Schule aus darin finden muss, dass eben so wenig auf die Welt, auf deren Theile und auf die Seelen der Begriff des Göttlichen in jener Weise anzuwenden, als überall den Mythen zu glauben sei, was sie von Göttern erzählten (vgl. darüber S. 57 u. 77).

XIV.

Eine besondere Aufmerksamkeit wollen wir dem Cicero jetzt bei dem Xenophontischen Sokrates versprechen; denn es verlangt uns sehr zu erfahren, mit welchen Ansichten der Meister, dessen würdigsten Schüler wir zuerst kennen lernen sollten, nach seiner Darstellung hervortrat. Sie werden uns in folgendem Auszuge geboten:

Cap. 12 §. 31: „*Atque etiam Xenophon paucioribus verbis eadem fere peccat: facit enim in iis, quae a Socrate dicta retulit, Socratem disputantem, formam dei quaeri non oportere: eundemque et solem et animum deum dicere: et modo*

unum, tum autem plures deos; quae sunt iisdem in erratis fere, quibus ea, quae de Platone diximus".

Erblickt der Epikureer in Sokrates Behauptungen fast dieselben Irrthümer, in welche sich ihm Platon verstrickt, so erregt schon ein solches Resultat, wenn es sonst nur für uns bindend wäre, ein höchst ungünstiges Vorurtheil gegen das Verfahren, jenen nach diesem aufzuführen, indem doch die dadurch anerkannte Übereinstimmung beider anzunehmen berechtigen würde, dass obige Sätze des Platon in der ächten Lehre des Sokrates ihren Ausgangspunkt gefunden, letztere mithin auch in diesem Gebiete der Philosophie ihr Vorrecht dahin geltend mache, dass sie, was ihr eigentliches Wesen ist, das wissenschaftliche Princip der betreffenden Speculation aufgezeigt und dann zur weitern Durchbildung übergeben habe. Wenn wir oben (S. 180) vorläufig den Grund dieser Nachsetzung auf ein in Sokrates Schule selbst erwachsenes Urtheil über sein Verhältniss zu der physiologischen Forschung zurückführten, so muss uns jetzt die Nachweisung obliegen, wie jenes Urtheil hier irgend zu rechtfertigen sei, wo uns der Denker mit Philosophemen entgegentritt, die selbst den Inhalt einer physischen Wissenschaft bilden und nur in dieser einer richtigen Abschätzung anheimfallen, zumal Cicero nicht allein an diesem Orte, wo er bloss Übersetzer einer abgeleiteten Quelle ist, durch die befolgte Stellung andeutet, sondern sonst mehrmals direct ausspricht, dass eine solche Wissenschaft dem Sokratischen Standpunkte ganz fern liege.

Einstimmig bezeichnen die Alten den Sokrates als Begründer der Ethik. Aristoteles lässt ihn ausdrücklich mit dem Ethischen, mit der ganzen Natur aber gar nicht sich beschäftigen, und bringt dagegen Pythagoras Forschungen über die sittlichen Tugenden als verfehlte Versuche in keinen Betracht (Met. I, 6. XIII, 4. de Partib. Anim. I, 1. Mag. Mor. I, 1). Ist dadurch eine neue Richtung des Geistes gewonnen, so müsste sie sich gleich im Keime als einseitig erweisen, wenn Sokrates das Physische verschmäht und das bis dahin mit allem Fleiss angebauete Feld naturwissenschaftlicher Untersuchungen aus der Philosophie verbannt hätte; was wir zu glau-

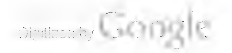
ben veranlasst werden, wenn uns Xenophon in seinem apologetischen Streben bemerkt, Sokrates habe nicht ein Mal über die Natur des Alls so wie die Meisten gesprochen, dass er die Einrichtung der Welt und die physischen Gesetze, nach welchen ein Jedes am Himmel entstehe, untersucht hätte; vielmehr habe er aufgezeigt, die über solche Dinge nachgrübelten, handelten thöricht (Memorab. I, 1, 11). Sokrates soll dabei auf die Uneinigkeit in den Meinungen früherer Denker verwiesen haben; Einige lehrten Ein Seiendes, Andere eine unendliche Vielheit desselben; Einige setzten ewige Bewegung, Andere läugneten ganz und gar Bewegung; Einige nähmen Entstehen und Vergehen an, Andere höben beides gänzlich auf (Mem. I, 1, 13. 14). Wenn er noch denen, die nach dem Göttlichen forschten, entgegenhält, dass sie bei aller ihrer Erkenntniss der Gesetze in der Natur die natürlichen Erscheinungen nicht selbst nach Belieben hervorbringen könnten, so lässt uns Xenophon durchblicken, wie Sokrates vermöge seiner Schätzung des rein Menschlichen die blosse Einsicht in die Art des Werdens in der Natur nicht für genügend erklärt habe (Mem. I, 1, 15); ja der Geschichtschreiber spricht es deutlich aus, dass Sokrates die Erforschung des Natürlichen für etwas den Menschen Unmögliches gehalten (I, 1, 13; hieraus fliessen die Worte in dem Pseudo-Xenophont. Brief bei Stob. Serm. 80, 12. Euseb. Pr. Ev. XIV, 12); in Allem könne der Mensch nicht weise sein, dessen Wissen sich kaum auf den kleinsten Theil alles Seienden erstrecke (Mem. IV, 6, 7), weswegen es dem Wahnsinne sehr nahe komme, was man nicht wisse, anzunehmen, und zu glauben, man wisse es (Mem. III, 9, 6). So lässt uns denn Xenophon, wo er auf den Unterricht des Sokrates zurückkommt, nicht weiter in Zweifel, dass dieser überhaupt die Beschäftigung mit der Natur widerrathen, weil er weder das Himmlische zu erreichen für den Menschen möglich, noch für gottgefällig gehalten habe, zu erforschen, was die Götter nicht hätten offenbaren wollen (Mem. IV, 7, 6); Sokrates habe diese Betrachtung mit seinen Schülern nur so weit sie ihnen Nutzen gebracht, vorgenommen (Mem. IV, 7, 8, wo das *πάντα* nicht bloss die Arithmetik in sich schliesst), und demgemäss auch Geometrie und Astronomie nicht mehr zu treiben angerathen, als für das praktische Leben nöthig sei, dage-

gen vor den Untersuchungen höherer Probleme, wobei er keinen Nutzen eingesehen, gewarnt, wiewohl er mit diesen nicht unbekannt gewesen sei (Mem. IV, 7, 2—6).

Schon das Alterthum glaubte hier billigen Verdacht erregen zu müssen. Sextus stellt freilich den Platonischen Sokrates entgegen, der, weit gefehlt, das Physische zu verachten, vielmehr über dahin einschlagende Punkte philosophirend auftrete, ist aber gesonnen, hierin Platonische Ausschmückung zu finden (adv. Math. VII, 8—11); während bekanntlich Andere noch unkritischer in dieser verschiedenen Auffassung und Behandlung des Sokrates einen neuen Grund einer zwischen Platon und Xenophon bestandenen Feindschaft suchen zu dürfen wähnten (Gell. N. A. XIV, 3, 5) [1]). Diogenes L. hingegen macht, um seiner frühern Angabe (II, 21) nicht die volle Bedeutung zu lassen, sichtbar auf den Widerspruch bei Xenophon aufmerksam, der dem Sokrates bloss ethische Betrachtungen zuspreche, aber doch auch für physische Zeugniss gebe, wenn er ihn über die Vorsehung redend einführe (II, 45). Trotz dem hat, was sich selbst bei Sextus zeigt, Xenophon's Aussage bei den Alten die Stellung des Sokrates in der Philosophie entschieden bestimmt. Die Bezeichnung der ethischen Schulen, wie sie für alle von Sokrates sich ableitenden Richtungen jedenfalls von Alexandrinischen Schriftstellern in ihrer historischen Construction gewählt wurde (s. Diog. L. Prooem. §. 17. 18), haben wir darauf zurückzuführen, zugleich aber auch als ganz einseitig abzuweisen, insofern sie, wiewohl allerdings den Mittelpunkt Sokratischer Bestrebungen treffend, auf Kosten der beiden andern Zweige in der entwickeltsten Sokratik sich geltend macht. So hat auch Cicero nur nach Xenophon's Auctorität die fast verbrauchte Formel abgemessen, dass Sokrates zuerst die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, da das Himmlische seiner Meinung nach entweder unserer Erkenntniss fern liege, oder, wenn es auch am meisten Erkenntniss zulasse, doch nichts zum glückseeligen Leben beitrage (Tusc. D. V, 4. Acad. I, 4. vgl. de Fin. V, 29, 87. Acad. II, 39, 123); denn sollte nicht schon diese Begründung auf jene Quelle hinleiten, so

---

1) Vgl. Boeckh de simultate, quam Xenoph. c. Platone exercuisse fertur p. 31.



lehren es deutlich die einem ganz gleich lautenden Urtheile beigefügten Worte der Republik: *nescio cur ita memoriae proditum sit, Socratem omnem istam disputationem* (die physische) *rejecisse, et tantum de vita et de moribus solitum esse quaerere* (de Rep. I, 10), die sich auf obige Aussprüche in den Erinnerungen stützen. Es soll nun von uns durchaus nicht geläugnet werden, dass Sokrates gesprochen, was der redliche Xenophon dort seinem Zwecke gemäss aufgezeichnet hat; ihm glauben wir, wo jener geschildert wird, wie er zeitlich lebte und handelte; aber wie er dachte, wie sein geistiger Gehalt gewesen, darüber liefert uns der Apologet eine Darstellung, die eine so tief eingreifende Verworrenheit der Begriffe zeigt [1]), dass ihm alles Geschick und Talent für richtige Auffassung und Mittheilung ächt Sokratischer Grundlehren abzusprechen ist. Xenophon war ein guter Feldherr und ein Staatsmann von gesunder Gesinnung, aber kein philosophischer Kopf; seine Denkweise ist eine bürgerliche und darf nur als eine Abart der Sokratik betrachtet werden. Die Äusserungen seines Lehrers über die Physik hat er theils einseitig benutzt, theils in ihrer Bedeutung für das wissenschaftliche Streben durchaus missverstanden; denn Sokrates Polemik gegen jene Grübler über himmlische Dinge, die Xenophon zu einer Apologie Sokratischer Religiosität aufbietet, bezog sich bloss auf die atheistische Physik seiner Zeit und enthielt, wie wir bemerken werden, einen tiefern Sinn in Rücksicht auf naturwissenschaftliche Studien; während die Abrathung von der Erforschung der Natur und die starke Beschränkung der Geometrie und Astronomie nur für den Unterricht des *καλὸς κἀγαθός* galt, dem nicht die Philosophie Lebenszweck, sondern bloss eine allgemeine Bildung von Nutzen war, die Sokrates vermöge seiner grossen Geschicklichkeit nach der Richtung seiner Jünglinge und nach ihrer Fähigkeit im Auffassen abzumessen wusste, Xenophon aber, da er sich selbst im Ganzen hier wiederfand und von jeder höhern Übung in der Philosophie, die ihm nicht eine unmittelbare praktische Beziehung zuliess, keine Ahnung

---

1) Vgl. DISSEN's treffliche Analyse der Memorabilien in der Abhandl. de philosophia morali in Xenoph. de Socr. comment. tradita 1812. Kl. Schriften. S. 57 folg.

hatte, zum Grundcharakter des Sokratischen Unterrichts stempelte. Man prüfe nur seine ganze Darstellung (Mem. IV, 7), und man wird nicht so sehr eine Vermischung, als eine förmliche Verkennung der παιδεία und der σοφία (des ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός und des φιλόσοφος) finden und eben hierin den Aufschluss zur Lösung solcher Widersprüche zu suchen haben, dass Sokrates selbst zwar mit den höheren Theilen des Unterrichts vertraut gewesen sei, aber in diesen keinen Nutzen erblickt, sondern Alles μέχρι τοῦ ὠφελίμου mit seinen Schülern betrachtet und durchgegangen habe. Dazu kommt, dass Xenophon, wenn er seinen Sokrates zum Verächter der Physik macht, nothwendig seine eigene Gesinnung, wie sie sich nach der verflachten Auffassung der Sokratik entwickeln musste, hineinträgt; denn dass ihm die Naturspeculation eine verächtliche Beschäftigung war, zeigt sich theils in der Wahl der in ihrer Beziehung bekannten Ausdrücke φροντίζειν und μεριμνᾶν (Mem. I, 1, 11. 12. 14. IV, 7, 6), theils darin, dass er die vorsokratischen Physiologen σοφισταί nennt (Mem. I, 1, 11, so ist die Beziehung des Ausdrucks zu machen; darnach in dem Pseudo-Xenophont. Brief bei Stob. Serm. 80, 12. und Euseb. Pr. Ev. XIV, 12), nicht in dem ehrenvollen Sinne nach dem bekannten frühern Gebrauch, sondern σοφιστής ist auch ihm ein schimpflicher Name, da er sagt: σοφιστὴν κληθῆναι ὄνειδος παρά γε τοῖς εὖ φρονοῦσι (de Venat. c. 13, 8. 9), und demgemäss σοφισταί und φιλόσοφοι scheidet (de Vectig. c. 5, 4. de Venat. c. 13, 9. vgl. Mem. I, 6, 13), den Begriff des Philosophen jedoch, wie das φιλοσοφεῖν ebenso dem höhern Sokratischen Gebiete entrückt (vgl. Mem. IV, 2, 23. Symp. cap. 8, 39), wie sonst die Begriffe von Wissen und Erkennen.

Was ist denn nun eigentlich Wahres an der Sache? Xenophon selbst soll uns hier helfen[1]). Er bezeugt, dass Sokrates die Leistungen seiner Vorzeit gekannt, indem dieser auf die Uneinigkeit der Ionischen und Eleatischen Denker, die gemeint sind, verwiesen (Mem. I, 1, 14), aber auch aus den Schriften der frühern Philosophen, die er gemeinschaftlich mit

1) Vgl. Schleiermacher über den Werth des Sokrates als Philosophen in den Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1814—15. Philos. Kl. S. 65 folg.; Brandis Grundlinien der Lehre des Sokrates im Rh. Mus. 1827 I. S. 129. 130. Ritter Gesch. d. alt. Phil. II. S. 48 folg.

seinen Freunden durchgehe, entnommen haben soll, wenn sich etwas Gutes dargeboten hätte (Mem. I, 6, 14. vgl. IV, 2, 8). Schon hiernach dürfen wir keinen Augenblick anstehen, demjenigen, was der Platonische Sokrates über seine physiologischen Studien im Phädon (p. 96 A seqq.) angiebt, eine historische Beziehung für den wirklichen Weisen zu leihen. Hier erfahren wir, dass sich Letzterer in seiner Jugend sehr eifrig mit der Naturkunde beschäftigt, in der Absicht, die Ursachen der Dinge, ihres Entstehens, Vergehens und Bestehens zu erforschen, wobei wir bemerken, dass er die Ionische Philosophie getrieben hatte; da er jedoch durch die ältere nicht auf die wahren Ursachen hingeführt war, so zeigt er sich um so mehr erfreut, am Anaxagoras einen Lehrer in Rücksicht auf jene gefunden zu haben, indem dieser die Vernunft aufstelle, die Alles anordne und von Allem Ursache sei. Hatte er sich nun auch bei ihm in der weiteren Anwendung und Nachweisung einer solchen Vernunft getäuscht, so erkennt er offenbar an, wie wichtig ihm diese Anaxagorische Idee gewesen und wie bereitwillig er sie aufgenommen (p. 97 C. D). Und nur hierauf mochten einige Spätere fussen, wenn sie ihn zum Zuhörer des Klazomeniers machten (Diog. L. II, 19. 45. Euseb. Pr. Ev. XV, 62. Suid. s. v. Σωκρ.) [1]), da er sich bloss an dessen Buch hielt (Phaedon p. 97 B), gleich wie ihn die Schrift des Heraklit in die tiefsinnige Lehre von dem absoluten Werden einführte (Diog. L. II, 22; IX, 11) [2]). Nicht minder deutet Platon dabei durch den Ge-

---

1) Das Zeugniss des Ael. Aristides XLVII. T. III p. 540 (II p. 324 Jebb), welches Schaubach Anaxag. frag. p. 23 aufnahm, würde beweisen, dass schon der Verfasser des Alcib. I p. 118 C, welchen Aristides ausschrieb, den Sokrates zum förmlichen Schüler des Anaxagoras gemacht habe; allein dort ist Perikles gemeint. Durch ein Versehen gab Schaubach ὁ Σωκρ. für ὦ Σώκρατες, wodurch wahrscheinlich Welcker über Prodikus im Rh. Mus. 1832 Bd. I. S. 11 not. 23 verleitet wurde, den Musiker Pythoklides als Lehrer des Sokrates aufzuführen.

2) Sokrates Verbindung mit Archelaus kann ich nur auf das Streben der Diadochenschriftsteller zurückführen, den Übergang der Ionischen Philosophie in die Attische oder Sokratische durch dieses Verhältniss von Lehrer und Schüler in der Abfolge zu bestimmen, s. Diog. L. Prooem. §. 14. II, 16. 19. Euseb. Pr. Ev. XIV, 15. XV, 62. Theodoret. Gr. Aff. Cur. II p. 733. Orig. Philos. Argum. u. c. 10. 18. Galen. Hist. Ph. c. 2. Dio Chrys. Or. 55. p. 283 R. Tzetz. Schol. in Hermog. bei Cramer Anecd.



gensatz Ionischer und Pythagorischer Meinungen über die Gestalt der Erde (Phaedon p. 97 D) Sokrates Bekanntschaft mit dem Pythagorischen System an, und sehr möglich möchte es sein, dass sie sich auch bei ihm nicht auf blosses Hörensagen gründete (Phaedon p. 61 D). Historische Bedeutung werden wir dann gleichfalls der Erzählung geben, wie er noch sehr jung mit Parmenides und Zenon in Athen verkehrt habe (Parmenid. p. 127 A sqq. Theaet. p. 183 C. Soph. p. 217 C). Will indess Sokrates durch die Richtung seiner Vorgänger nicht befriedigt sein, so zeigt er uns die höhere Aufgabe, welche er an die Philosophie macht, indem er das wahre Sein der Dinge vielmehr auf die innere Werkstatt des Geistes zurückzuführen und es durch die Begriffe und in denselben zu finden verlangt (Phaedon p. 99 E). Dass er ein anderes Wissen gefordert, welches nicht in die sinnliche Wahrnehmung oder in die richtige Vorstellung zu setzen sei, ergiebt sich aus seiner Unterscheidung der richtigen Vorstellung und der Erkenntniss, die ihm ganz bestimmt im Menon (p. 98 B, wodurch ihm die Ableitung im Phädon p. 96 B gesichert ist) zugeeignet wird, wie sie sich denn auch dadurch als ächt Sokratisch erweist, dass Kriton, Simon und Simmias Dialoge über Wissen und Erkennen (Diog. L. II, 121. 122. 124), und Antisthenes über Vorstellung und Erkenntniss (Diog. L. VI, 17), also einen Theätet, geschrieben hatten. Haben wir dieses ächt Sokratische Wissen als ein rein innerliches und unwandelbares zu betrachten, ohne welches keine feste Grundlage des philosophischen Denkens zu gewinnen sei, so ist es eben jene Selbsterkenntniss, worin Sokrates den Anfangs- und Ausgangspunkt seines wissenschaftlichen Lebens erhält. In dieser Erkenntniss liegt am unmittelbarsten der

Gr. e cod. Ox. Vol. IV. p. 142, 2. Suid. s. v. Ἀρχέλαος und Σωκρ. Schol. in Plat. Eutyphr. p. 328 B. August. de civ. D. VIII, 2; vgl. Cic. Tusc. D. V, 4. Möglich, dass hierauf mittelbar die Erzählung des Aristoxenus (Diog. L. II, 19) einwirkte, der jedoch nicht berichtet haben kann, was ihn Suid. l. l., offenbar den Diogenes a. O. falsch benutzend, sagen lässt. Übrigens bemerke ich, dass Clemens (Strom. I p. 301 A. B) bloss jenen Diadochenschreibern folgt, und durch die aus Timon's Sillen mitgetheilten Verse nur bestätigen will, dass sich Sokrates von der Physik ab und zu der Ethik hingewendet habe, wie auch Sextus (adv. Math. VII, 8) die Worte auslegte.

Gegensatz zu der auf die Natur gerichteten ausgesprochen, die nothwendig zurückgeschoben werden muss, so lange die auf das Menschliche gekehrte Wissenschaft bei ihrem Bewusstsein von dem, was Wissen ist, sich wiederum ihrer eigenen Geringfügigkeit (Plat. Apol. p. 20 D. 23 A) in der Art bewusst ist, dass sie weiss, dass sie doch nichts wisse. So erklärt denn auch Sokrates in einer geschichtlich treuen Schilderung des Phädrus (p. 229 E sqq.), dass er immer noch nicht, was der Delphische Spruch fordere, sich selbst erkennen könne; lächerlich aber komme es ihm vor, so lange er darin noch unwissend sei, nach andern Dingen zu forschen. Xenophon lässt es deutlich genug durchscheinen, was er selbst aber weder verstanden noch wissenschaftlich aufzustellen vermocht hat, dass Sokrates die Erforschung des Menschlichen für das Erste ausgegeben, die der Natur dagegen erst nach jener vorzunehmen gestattet habe (Mem. I, 1, 12). Darin schliesst sich der ganze Standpunkt der Sokratischen Wissenschaftslehre auf; weder verachten noch verdrängen will sie die physiologische Speculation, oder gar für etwas Übermenschliches ansehen, sondern nur die Betrachtung des Innern so lange festhalten, bis eben so wohl die Idee des Wissens zum Bewusstsein gekommen, als die Idee des sittlich Guten, als wesenhaften Inhaltes jenes Wissens, im reinen Begriffe geschaut und in der Vernunft aufgezeigt sei. Hatte Sokrates beides erreicht, so sucht uns auch Platon dieses untergeordnete Verhältniss der Physiologie zur Ethik dadurch anzudeuten, dass er ihn in allen ethischen Dialogen als Wortführer auftreten, dagegen in den beiden rein physiologischen Gesprächen einen indirecten Antheil daran nehmen lässt; indess dass er ihm zugleich solche Sätze in den Mund legt, die uns über die göttliche Ursache der Welt und den daraus abgeleiteten Ursprung unserer Vernunft belehren, und zwar in Übereinstimmung mit dem geschichtlichen Xenophon, muss für uns von weit grösserer Bedeutung sein. Dieser erzählt, dass Sokrates zuerst in seinem Unterrichte bei seinen Schülern auf eine richtige Erkenntniss von den Göttern hinzuarbeiten gesucht habe (Mem. IV, 3, 2); dasselbe stellt sich uns gleichfalls in der Folge der Gespräche in den Erinnerungen I, 4 u. 5 heraus, wo der Berichterstatter nach Mittheilung des Dialogs über die Gottheit auf die ἐγκράτεια übergeht, die als κρηπίς der Tugend von

Sokrates betrachtet sei (§. 4) [1]. Wendet aber Xenophon dieses Verfahren so an, dass Sokrates dadurch seine Jünger εὐσεβεστέρους τε καὶ σωφρονεστέρους gemacht (Mem. IV, 3, 18), so zeigt er nur, wie er es verstanden und sich angeeignet hat, was er an seinem Lehrer schätzte (vgl. Diog. L. II, 56), während ihm hier die wahre Beziehung für das wissenschaftliche Leben verborgen blieb. Denn was er uns dann mittheilt, bezieht sich auf Gott als die durch das All verbreitete Vernunft, mit der die menschliche Seele verwandt sei, insofern sie an dem Göttlichen Theil habe. Sollte also Sokrates die Einsicht in diese allgemeine Vernunft zuerst in seinen Unterredungen zu begründen unternommen haben, offenbar um demnächst sowohl zur Erkenntniss als zur methodischen Ausbildung unserer eigenen Vernunft, als des Vermögens des sittlich Guten, fortzuschreiten, indem er in obiger Stelle des Phädrus (p. 230 A) entschieden auf diesen Übergang dadurch hinweist, dass er sich selbst betrachte, ob er ein Wesen wilderer oder sanfterer Art sei, das von Natur einen göttlichen Theil besitze, so ist es einleuchtend, dass wir ihn für den Begründer nicht bloss der Ethik und Dialektik, sondern in Wahrheit auch einer Physik zu erklären haben, die wie jene auf ein durchgreifend wissenschaftliches Princip gebaut ist, wornach uns die Welt nun selbst als Werk der ewigen Vernunft erscheinen soll; und begreiflich muss es hiernach sein, wie jenes Princip in den entwickelteren Sokratischen Schulen vorherrschen und die Theile der Philosophie bei ihrer selbständigen Bearbeitung in ein richtiges Verhältniss zu einander bringen konnte.

Dieses Ergebniss wollen wir bewahren, wenn uns Cicero nach Xenophon über Sokrates Theologie eine Nachweisung giebt. Unsre Aufgabe besteht jetzt darin, zunächst die Stelle in den Erinnerungen, welchen die mitgetheilten Sätze entnommen sein sollen, zu prüfen und hierauf zu ermitteln, wie letztere in ihrer ursprünglichen Bedeutung und Verbindung für ächt Sokratische Überzeugungen gelten können. Man hat früher die Behauptung aufgestellt, Cicero scheine eine vollständigere Abschrift der Memorabilien, als wir besässen, benutzt zu haben,

---

1) Über den Unterricht in der Grüblerschule vgl. Süvern über Aristoph. Wolken S. 11.

weil nur noch der Satz von der Gestalt der Götter in dem jetzigen Texte (IV, 3) enthalten sei, nirgends aber in diesem sich finde, dass Sokrates die Sonne und die Seele Gott nenne, eben so wenig, dass er von Einem oder von mehreren Göttern rede (Ruhnken. ad Memor. III, 9, 6). Doch das müsste sich bald ausweisen, wenn man den ersten Ausspruch so bestimmt zurückzuführen im Stande ist, von welchem die übrigen in dem von dem Epitomator gebrauchten Exemplare nicht sehr entfernt gestanden haben können, wie die Worte *paucioribus verbis* und nicht minder das Gepräge des Excerpts andeuten. An dem besagten Orte zeichnet uns nämlich Xenophon aus jenem vorbereitenden Unterricht, in welchem Sokrates seine Schüler auf eine richtige Erkenntniss von den Göttern hinzuleiten gesucht, ein Gespräch mit dem Euthydemus auf, bei dem er selbst zugegen gewesen sei; auf historische Wahrheit muss also sein Bericht im Voraus vollen Anspruch haben, die er selbst wieder Dialogen anderer Sokratiker beimisst, welche als Augenzeugen Sokrates Unterredungen über die Götter bekannt gemacht hätten [1]), wir meinen einen Kriton (*περὶ τοῦ θείου* nach Diog. L. II, 121) und solche Mitschüler, die wie jener nie von der Seite ihres Lehrers wichen [2]). In diesem Gespräche lässt Xe-

---

1) *Πρῶτον μὲν δὴ περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας. ἄλλοι μὲν οὖν αὐτῷ πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι παραγενόμενοι διηγοῦντο· ἐγὼ δὲ ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην.* Mem. IV, 3, 2. Der Gegensatz von eignen und von anderer Sokratiker Mittheilungen solcher Dialoge, denen sie selbst beigewohnt, ist auch I, 4, 1. 2 festzuhalten. Schon Ritter (Gesch. d. a. Phil. Bd. II. S. 62 not. 2) findet darin sehr richtig einen Beweis für die geschichtliche Wahrheit in solchen Gesprächen. Ähnlich weiss sich die Vertheidigung mit Sokrates Apologeten in Verbindung zu setzen.

2) Diogenes L. führt unter Simon's *Σκυτικοῖς διαλόγοις* auch ein Gespräch *περὶ θεῶν* auf (II, 122), welches jedoch Xenophon schon um deswillen nicht in Beziehung bringen kann, weil Sokrates dieses wie die übrigen mit dem Schuster in dessen Werkstätte gehalten haben soll; Simon mochte auch hier wie in den jetzt mit grösster Wahrscheinlichkeit ihm zugeeigneten vier Dialogen den Sokrates mit einer unbekannten Person redend eingeführt haben, worunter er sich offenbar selbst verstand. Aber bedeutungslos soll es an uns nicht vorübergehen, dass bei Diogenes jene Schrift zuerst und vor die moralischen Gespräche gestellt ist, was ganz mit der Folge des Sokratischen Unterrichts bei Xenophon stimmt.

nophon seinen Sokrates das Thema behandeln, darzuthun, *ὡς ἐπιμελῶς οἱ θεοὶ, ὧν οἱ ἄνθρωποι δέονται, κατεσκευάκασι*, um auf diese Nachweisung die Nothwendigkeit der Gottesverehrung zu gründen. Allein man sieht leicht, dass der Schriftsteller die Aufgabe ganz verflacht aufgefasst und ohne tiefern Sinn für den wissenschaftlichen Beweis wiedergegeben hat, da es vielmehr Sokrates Geschäft gewesen sein muss, das Walten der Gottheit, insofern sie Vorsehung übe und das Gute befördere, im Einzelnen durch sein wissenschaftliches Verfahren aufzuzeigen; weswegen es uns nicht wundern darf, wenn der selbst ganz empirische Mann, der sonst nur in der Sphäre des relativ Guten und Nützlichen lebt, in der Aufzählung dessen, was seine Götter in ihrer Fürsorge für die Bedürfnisse der Menschen eingerichtet, mehr das menschliche Bedürfniss zum eigentlichen Standpunkt zu nehmen weiss. Nachdem im ersten Theile die Gaben der Götter einzeln durchgegangen sind, und zwar zuletzt, dass die Menschen durch sie in den Besitz der Sinneswerkzeuge, der Vernunft und der Sprache gelangten, selbst vermittelst der Mantik eine Aushülfe über die Kenntniss des Zukünftigen erhielten, bemerkt Sokrates: *"Ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω, καὶ σύ, ὦ Εὐθύδημε, γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς, ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεούς. — ἐννόει δέ, ὅτι καὶ ὁ πᾶσι φανερὸς δοκῶν εἶναι ἥλιος οὐκ ἐπιτρέπει τοῖς ἀνθρώποις ἑαυτὸν ἀκριβῶς ὁρᾶν, ἀλλ' ἐάν τις αὐτὸν ἀναιδῶς ἐγχειρῇ θεᾶσθαι, τὴν ὄψιν ἀφαιρεῖται. καὶ τοὺς ὑπηρέτας δὲ τῶν θεῶν εὑρήσεις ἀφανεῖς ὄντας· κεραυνός τε γὰρ ὅτι μὲν ἄνωθεν ἀφίεται, δῆλον, καὶ ὅτι οἷς ἂν ἐντύχῃ πάντων κρατεῖ· ὁρᾶται δ' οὔτ' ἐπιὼν οὔτε κατασκήψας οὔτε ἀπιών. καὶ ἄνεμοι αὐτοὶ μὲν οὐχ ὁρῶνται, ἃ δὲ ποιοῦσι φανερὰ ἡμῖν ἐστι, καὶ προσιόντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα. ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἥ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή. ἃ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον* (§. 13—15) [1]. Hieraus wird nun so-

1) Nach dieser schlichten Darstellung kann uns die Verbindung nicht

gleich der Gedanke bei Cicero zusammengesetzt, *formam dei quaeri non oportere* (darnach Lact. de ira D. *c*. 11. *f. d. non opor-*

---

genügen, in welche zuletzt der einschreitende Hauptsatz mit dem, was vorausliegt, gebracht worden ist. Weiske a. O. (vor ihm schon Zeune, während Valkenaer und ihm folgend Schneider eine Lücke gewahrten) bezieht das ἀληθῆ λέγω auf die kurz vorangegangene Behauptung des Sokrates, dass uns die Götter in ungewissen Dingen durch die Weissagung zu Hülfe kämen, und will nach einer noch unrichtigern Auffassung den Euthydemus selbst die Wahrheit dieser Behauptung finden lassen, wenn er die Götter so verehre, dass sie ihm gnädig seien. Ebenso knüpft Herbst a. O. jene Worte an den letzten Satz von der Mantik an. Allein dann würde uns Sokrates ganz einseitig bloss auf solche Wirkungen der Götter als ihre Werke beschränken, die wir erblicken sollten, um die Urheber zu verehren, wodurch der Zweck des Gesprächs verloren geht. Noch einschränkender wendet Ritter (Gesch. d. a. Ph. II. S. 64 not. 1) das dämonische Zeichen als Object der Rede auf, welches nämlich unmittelbar vorher bei der Mantik als Beweis beigefügt war, dass die Götter noch freundlicher mit dem Sokrates zu verkehren schienen, weil sie obwohl nicht einmal von ihm befragt, doch ihm, was er thun und lassen solle, vorher andeuteten; so dass also Euthydemus, wenn er in sich ein solches Zeichen verspüre, finden werde, dass Sokrates mit dem seinigen Recht habe. Abgesehen davon, dass hierdurch die Verehrung der Götter allein auf die Beachtung solcher besonderer Regungen zurückgeführt würde, die übrigens Xenophon, wie wir nachweisen werden, völlig verkennt, so müsste man annehmen, dass Sokrates nicht bloss sich, sondern auch Anderen, wie wohl dann nur den guten Seelen, ein dämonisches Zeichen zugesprochen habe; und in der That gewinnt Ritter (S. 42. 43) aus unserer Stelle diese Voraussetzung, die wohl der Verfasser des Theages, aber weder Xenophon noch Platon bestätigen können, weil sie ganz deutlich die göttliche Stimme als etwas dem Sokrates Eigenthümliches behandeln (s. später). Niemand hat auf den Bau des Dialogs gemerkt und berücksichtigt, dass Sokrates dort mit Aufzählung dessen, was die Götter mit grosser Fürsorge für die Menschen eingerichtet, fertig ist, nachdem er aufsteigend die höchste Gabe, dass wir selbst über das Zukünftige Auskunft erhielten, zuletzt stellte, der dann Xenophon als Sokratiker die besondere Mantik seines Lehrers überordnete, worauf dieser einschreitet: dass ich aber die Wahrheit sage, nämlich dass es die Gottheit ist, die in der Welt weise herrschend, alles dieses, was ich dir vorgeführt, veranstaltet hat, wirst auch du erkennen (nicht bloss ich, der dich darauf hinleitet und ganz und gar durch die genannten Werke der göttlichen Kraft von dem Walten dieser sich überzeugt hat), wenn du nicht erst erwartest, bis dir die Götter in sinnlicher Gestalt erscheinen, sondern dich begnügst, ihre Werke zu sehen, um sie zu verehren. Zur

tere conquiri), wobei man sich fragen muss, warum gerade diesen auszuheben hier für wichtiger gehalten war, während doch für Sokrates der andere von dem Römer selbst (Tusc. D. I, 29, 70) adoptirte Satz, Gott in seinen Werken zu erkennen, alleinige Gültigkeit hatte. Dadurch bewährt sich, dass Cicero's Gewährsmann, der den Xenophon excerpirte, Epikur's Schule angehörte, die sich ja von der Idee eines durch die Welt waltenden göttlichen Wesens so weit zu entfernen wusste, dass sie vielmehr ihre Götter als ἀλειτουργήτους zu einem seeligen Leben in die Zwischenwelten brachte, dagegen ihre unerschütterliche Annahme, dass jene menschliche Bildung hätten und uns in dieser Gestalt im Wachen, wie im Schlafen erschienen (s. oben S. 50. 51), untergraben sah, wenn Sokrates darauf verzichten liess, die μορφὰς τῶν θεῶν zu schauen. Mit dieser seiner Annahme steht der Epikureer augenfällig im Hintergrunde; dürfen wir ihm noch eine tiefere Einsicht in die Sokratische Theologie zutrauen, so fand er sich um so mehr zur Aufnahme jenes Gedankens, um ihn nämlich nachdrücklich abzuweisen, genöthigt, als Sokrates, wie wir später darthun werden, seinen unsichtbaren Gott im Kampfe mit einer allein an dem Sichtbaren und Körperlichen festhaltenden und dadurch zum Unglauben geführten Richtung seiner Zeit, die sich jedoch ursprünglich aus dem Atomismus entwickelt hatte, schützen und befestigen und so schon den von Demokrit's Lehre aus mittelbar betheiligten Epikureer treffen musste.

Xenophon wird aber den Vellejus über die zweite dem Sokrates in den Mund gelegte Behauptung Lügen strafen, nach welcher der Weise die Sonne Gott nennen solle, die bloss um den Satz von dem für uns unsichtbaren, aber in seinen Werken wahrnehmbaren Wesen zu motiviren, vergleichsweise angebracht sei und insofern auf der Seite des Unsichtbaren stehe, als sie, die doch Allen sichtbar zu sein scheine, den Menschen nicht verstatte, sie scharf anzusehen, sondern dem, der sich heraus-

Verehrung kann Sokrates dann nicht eher übergehen, als bis er den neuen Gedanken, dass die Götter nicht sinnlich wahrgenommen würden, unterstützt hat. So giebt die Beziehung der Anfangsworte, wie die Auffassung der ἔργα der Sokratischen Lehre eine andere und umfassendere Bedeutung, ohne dass wir noch besonders den sprachlichen Ausdruck in Anschlag zu bringen brauchen.



nehme, frech in sie hineinzublicken, das Gesicht raube (vgl. Memor. IV, 7, 7.) Diese Vergleichung haben wir als eine ursprünglich Sokratische zu betrachten (vgl. Plat. Phaedon p. 99 D); Platon hat sie am grossartigsten in jenes wundervolle Bild, in welchem die menschliche Erkenntniss der höchsten Idee gezeigt wird, verflochten (de Rep. VII p. 514 seqq. s. p. 515 C seqq.) und auch zuletzt noch für das Gesammtresultat seiner Lehre zu verwenden gewusst, dass wir nicht geradezu wie in die Sonne blickend uns Nacht um Mittag machen sollten; nach dem Bilde des Guten sei sicherer zu schauen (de Legb. X p. 897 D). Wer den klaren Sinn der Xenophontischen Stelle aufgefasst, kann sich freilich nicht leicht überzeugen, dass der Ausspruch bei Cicero ihr entlehnt sein sollte, eher einer solchen nicht mehr erhaltenen, die den Sokrates zu einem altgläubigen Verehrer der sichtbaren Götter mache. Wir brauchen indess nur auf die frühern Analysen, hauptsächlich auf das bei den Platonischen Sätzen dargelegte Verfahren des Epikureers hinzuweisen, um einzusehen, dass er auch hier zwar nicht absichtlich verfälscht, sondern nur vermöge des ungesunden Sinnes seiner Schule für die historische Behandlung ihrer Vorgänger nachlässig aufgegriffen, was ihm schon mit den bei Xenophon zusammengestellten unsichtbaren und göttlichen Dingen verfliesst und von seinem Gebiete aus leicht zu widerlegen ist, wobei nicht übersehen werden darf, dass er vorher bei Platon die Sonne unter die Gestirne als Götter aufzunehmen hatte, und nun in diesem Zuge der Sokratik begriffen dasselbe für den Lehrer, der ihm in gleichen Irrthümern lebt, vorzufinden wähnte. Darum wird auch die Seele ganz so wie bei Platon der Fall war, behandelt. Hatte Letzterer im Timäus sie als das *θεῖον* in uns aufgeführt, der Epikureer hingegen darnach seiner uns längst bekannten Sprachweise gemäss zum *deus* gestempelt, so leiht dieser dem Sokrates dieselbe Bezeichnung bloss nach obigem Ausdrucke bei Xenophon *ἀνθρώπου ψυχὴ τοῦ θείου μετέχει*, den wiederum Platon für Sokrates Lehre rein zu erhalten sucht, wenn er in Rücksicht auf die Erforschung des Innern von dem Menschen spricht als einem *ζῶον θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον* (Phaedr. p. 230 A). Natürlich kann Cicero selbst, dem wir anfangs (S. 7 not. 1) die Sokratische Ansicht von dem göttlichen Ursprunge der menschlichen Seele zueigneten, nicht so

Epikureisch die Xenophontische Darstellung behandeln, meint vielmehr: *humanus autem animus, decerptus ex mente divina, cum alio nullo, nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest* (Tusc. D. V, 13, 38. vgl. I, 26, 65); und wie hier, so behält er auch in den beiden Stellen de N. D. II, 6, 18. III, 11, 27 Sokrates bestimmtere Ableitung der menschlichen Vernunft immer nur nach Memor. I, 4, 8 bei, während er sonst nie die ihm jetzt dargebotene Angabe des Xenophon in Beziehung setzt, wiewohl seine Bekanntschaft mit diesem Gespräche in den Erinnerungen aus Tusc. D. I, 28 und 29 unläugbar hervorgeht: ein Beweis, dass er sich dann einer zweiten Quelle überlässt. Wir erneuern dieses mit Absicht, um hieran ein weit wichtigeres Resultat zu knüpfen.

Cicero bemerkt am Ende, Xenophon lasse den Sokrates nennen *modo unum, tum autem plures deos.* Dies ist nicht in dem Sinne aufzufassen, dass sich Sokrates ganz inconsequent bald im Singular, bald im Plural ausdrücke [1]), wo er nämlich bloss die Gottheit verstehe, was in sich schliessen würde, dass dieses nicht an Einem Orte, sondern überhaupt durch alle Bücher der Erinnerungen geschehe, vielmehr so, dass der Xenophontische Sokrates, worin offenbar ein Widerspruch liege, bald Einheit, bald aber auch Mehrheit des Göttlichen lehre, und zwar, wie es die einleitenden Worte *Xenophon paucioribus verbis eadem fere peccat*, fordern und die bisherige Zurückführung der drei übrigen Behauptungen anzunehmen berechtigt, bei einer und derselben Gelegenheit, wo ihn Xenophon zugleich mit dieser bestimmten Betrachtung auftreten lasse. Mehr als erwünscht kommt uns hierfür eine Stelle in Sokrates Rede in den Wurf, die gleich nach dem Ausspruche, dass wir nicht darauf harren sollen, die Gestalten der Götter zu erblicken, sondern uns begnügen, die Werke derselben zu sehen, also beginnt: ἐννόει

1) Diese Auslegung bringt AUFSCHLAGER vor in seiner Theologia Socratis ex Xenophontis Memorabilibus excerpta, s. SCHWEIGHAEUSER Opusc. Acad. P. 1 p. 156, wodurch die wahre Bedeutung der Darstellung bei Cicero völlig verkannt wird, die eben jetzt, wie wir bei Platon bemerkten, den wesentlichen Gegensatz der Einen Gottheit und der vielen Götter in der Physiologie der Sokratischen Schulen heraushebt. Der Verfasser konnte dieses nicht ahnen, da ihm die ἄλλοι θεοί bei Xenophon Mem. IV, 3, 13 unerklärlich waren.

δέ, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ θεοὶ οὕτως ὑποδεικνύουσιν· οἵ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τοὐμφανὲς ἰόντες διδόασιν, καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατον παρέχων, θᾶττον δὲ νοήματος ἀναμαρτήτως ὑπηρετοῦντα, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστιν (IV, 3, 13). Hieran reihen sich dann mit *ἐννόει δὲ* die oben ausgezogenen Sätze an, in denen wir die Annahme von der Göttlichkeit der Sonne und der Seele wiederfanden. Man braucht dies nur zu lesen, um einzusehen, dass die *plures dii* die *ἄλλοι θεοί*, d. h. die volksthümlichen Götter, und der *unus deus* derjenige ist, welcher das ganze Weltall ordnet und zusammenhält, ein Gegensatz, wie wir ihn so genau und in dieser Weise aufgestellt nöthig haben, aber an keinem zweiten Orte der Memorabilien und wir sagen der gesammten Xenophontischen Schriften antreffen. Allein die ganze Stelle kann dem Xenophon nicht angehören; die Erklärungs- und Verbesserungsversuche zunächst von Schütz, Zeune, Weiske, Lange und Schneider befriedigen uns eben so wenig, als wir das Verfahren von Herbst billigen können, vorschnell Alles auszumerzen, ehe noch das Unxenophontische aufgedeckt ist. Wir geben hier Folgendes zu bedenken: Sokrates will den Satz unterstützen, dass uns die Götter nicht in sinnlicher Gestalt erscheinen, dass sie für uns unsichtbar, aber ihre Werke sichtbar sind, weswegen wir auf diese als ihre Erscheinungsweisen zu blicken haben. Daran suchen sich allerdings noch die Worte zu halten, dass die übrigen Götter bei Verleihung ihrer Gaben nicht zum Vorschein kommen, allein weder diese Götter noch ihre Gaben gehören hierher, da bisher nur die *θεοί* schlechthin mit dem, was sie fürsorgend eingerichtet, in Betracht kamen, d. h. das göttliche Wesen, welches nun selbst in seinem Verhältniss zur Welt jenen übrigen Göttern entgegentritt, aber in diesem dem aufgestellten Hauptsatze nach ganz verfehlt behandelt wird, insofern es sichtbar sein soll, indem es die grössten Werke vollbringt, aber unsichtbar, indem es sie verwaltet; denn liegt nicht darin eine verunglückte Auffassung und Entwicklung des Sokratischen Ausspruchs, dass Gott als Urheber der Werke sichtbar, aber als Regierer derselben unsichtbar sei, da er in

beider Beziehung *ἀόρατος* ist, wie obendrein aus Memor. I, 4, 9 erhellt, und das *ὁρᾶται* nicht auf ihn, sondern nur auf seine *ἔργα* kommen sollte, was freilich der Verfasser sagen wollte, aber schief ausdrückte, weil er das *οἰκονομῶν* für den Gegensatz aufzubieten schon im Sinne hatte. Dazu kommt aber ganz besonders, worauf man gar nicht geachtet, dass Xenophon selbst den Begriff des Göttlichen in seiner Einheit und Vielheit, wie er dort dem Sokrates geliehen wird, sich nie zum klaren Bewusstsein bringt, und darum bald dem ächt Sokratischen, bald dem Sokratisch populären, bald und am gewöhnlichsten dem rein populären Sprachgebrauch huldigend nirgends sich fest zeigt in der Darstellung und Behandlung des philosophischen Gedankens, wohl aber immer durchscheinen lässt, wie jener Gegensatz in seiner Reinheit beim Sokrates hervorgetreten war. So durchlaufen sich bei ihm, wenn wir das Göttliche in seiner Einheit zu verstehen haben, die Ausdrücke *τὸ θεῖον* (Mem. I, 4, 18. vgl. hiermit Cyrop. V, 4, 31. VIII, 7, 22. Symp. 4, 48), *τὸ δαιμόνιον* (Mem. I, 4, 2 u. 10. IV, 3, 14 u. 15. vgl. darnach I, 1, 2 u. 3. IV, 8, 1 u. 5. Apolog. §. 4. 13), *ὁ θεός* (Mem. I, 4, 13 u. 17. IV, 7, 6. 8, 6 und sonst), *ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους* (Mem. I, 4, 5), *σοφὸς δημιουργός* (Mem. I, 4, 7), *ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις, ἡ τοῦ θεοῦ φρόνησις* (Mem. I, 4, 17), und ohne Unterschied *οἱ θεοί*, so dass er wohl selbst in Rücksicht auf den *νοῦς* des Anaxagoras sagen konnte, dieser sei am meisten stolz gewesen *ἐπὶ τῷ τὰς τῶν θεῶν μηχανὰς ἐξηγεῖσθαι* (Mem. IV, 7, 6). Deshalb würden wir uns nie beikommen lassen, etwa zu behaupten, Xenophon habe die fragliche Stelle bei einer spätern Überarbeitung seiner Erinnerungen eingeschaltet, von denen allerdings im gewissen Sinne gelten kann, was Cicero (de Fin. V, 5, 12) so bedeutsam von den streng philosophischen Schriften des Aristoteles aussagt, dass er sie *in commentariis reliquisse*. Nein, hier hat ein der Sokratischen Theologie nicht ganz unkundiger, sollen wir sagen Überarbeiter oder Leser des Xenophontischen Werkes, wir vermuthen aus der Stoischen Schule (vgl. zuvörderst Chrys. bei Plut. de Stoic. Rep. c. 38), sich geübt, jenen Begriff des Göttlichen nach seiner zwiefachen Seite zur Unterstützung des Hauptsatzes, den er aber falsch ausspann, zu verwenden, und um sich nach Beibehaltung der Xenophontischen Formel *ἐννόει δέ* in dieser Sprache mög-

lichst fortzubewegen, die Worte der Cyropädie: ἀλλὰ θεούς γε τοὺς ἀεὶ ὄντας, καὶ πάντ' ἐφορῶντας, καὶ πάντα δυναμένους, οἳ καὶ τήνδε τὴν τῶν ὅλων τάξιν συνέχουσιν ἀτριβῆ καὶ ἀγήρατον[1]) καὶ ἀναμάρτητον καὶ ὑπὸ κάλλους καὶ μεγέθους ἀδιήγητον, τούτους φοβούμενοι, μή ποτ' ἀσεβὲς μηδὲν μηδὲ ἀνόσιον μήτε ποιήσητε μήτε βουλεύσητε (VIII, 7, 22. Cic. Cato c. 22, 8) nachzuahmen versucht, in Folge dessen wir erst inne werden können, dass sich der schwülstige und unsokratische Satz von der Welt, die sich uns schneller als ein Gedanke ohne Fehl zum Dienste stelle, aus jenem ἀναμάρτητον herausgebildet hat. Freilich vermögen wir über das Alter dieser Interpolation keine feste Bestimmung zu geben; allein die bei Cicero vorliegende Bezugnahme leitet uns jetzt auf höchst erfreuliche Weise darauf hin, dass sie schon sein älterer Zeitgenosse, Phädrus, dem er die Excerpte verdankt, in den Abschriften der Memorabilien vorgefunden hat[2]); ja, dass Cicero selbst ein interpolirtes Exemplar benutzt, erkennen wir in seiner Beweisführung von dem Walten der *providentia divina*, die sich augenscheinlich auf die Sokratisch Xenophontische stützt[3]), aber dadurch, dass sie eben so wenig wie diese

---

1) So ist jetzt vollkommen sicher auf den Grund unserer Stelle und nach Handschriften für die vulg. ἀκριβῆ καὶ ἀκήρατον zu ändern.

2) Um nicht in Obigem durch unzeitig hereindringende Fragen unsern Standpunkt zu verrücken, sei es hier vergönnt, einer ältern Gewährleistung zu gedenken, die mir die Pseudo-Aristotelische Schrift περὶ Κόσμου giebt, bei deren Beurtheilung man gar noch nicht die wahren Kriterien gefunden und für ursprünglich gehalten hat, was bloss durch Reminiscenz und Nachahmung erwachsen sein kann. Dass der in ihr p. 399, a 30 seqq Bekk. ausgesprochene und motivirte Gedanke von dem Schöpfer und Regierer der Welt, der aller sterblichen Natur unschaubar geworden, nur aus seinen Werken geschaut werde, wie die Vergleichung mit der Seele, die ἀόρατος οὖσα τοῖς ἔργοις αὐτοῖς ὁρᾶται, aus der fraglichen Stelle der Xenophontischen Erinnerungen entlehnt sei, steht mir eben so fest, wie ich mich überzeugt habe, dass das διατέτακται καὶ συνέχεται p. 399, b 16 auf das συντάττων τε καὶ συνέχων in der Interpolation bei Xenophon, nicht minder das nachherige συνέχων τὴν τῶν ὅλων ἁρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν p. 400, a 4 auf obige Worte der Cyropädie zurückzuführen sei. Wir werden zu einer andern Zeit Gelegenheit nehmen, die Untersuchung über Ursprung, Zweck und Bedeutung jener Schrift zu erneuern.

3) Durch diese Bemerkung gewinnt der Text der Xenophontischen

die Luft auslässt (de N. D. II, 39, 101), zeigt, dass ihr die offenbar von einer und derselben Hand eingeschwärzten Worte (Mem. IV, 3, 8 *τὸ δὲ καὶ ἀέρα — ἀνέκφραστον*) die Anknüpfung gaben.

Sollen wir nun aber, weil wir mit der Stelle in den Erinnerungen betrogen sind, dem Sokrates geradezu absprechen, dass er Eine Gottheit gelehrt und viele Götter? Cicero selbst würde sich jetzt auf seine Art dagegen verwahrt und den Begriff durch anderweitige Aussagen beglaubigt haben, da von uns bemerkt wurde, dass in jenem Werke die Elemente einer solchen Lehre vorliegen. Wir sind unserer Forschung schuldig, diesen Gegenstand in folgenden Hauptzügen in Betracht zu nehmen. Achtet man darauf, wie sich bei dem geschichtlichen Xenophon Sokrates Lehre von der Gottheit und zwar hauptsächlich nur nach der teleologischen und praktischen Seite entwickelt, so gewahrt man bald, dass in ihr ursprünglich dieselben Punkte zur Bekämpfung vorgenommen waren, in denen Platon (de Legb. X init.) jene in Wort oder That sich aussprechende Irreligiosität zusammenfasst, dass die Götter entweder nicht existiren (vgl. die Widerlegung p. 886 A — 899 D) oder zwar existiren, aber um die Menschen sich nicht bekümmern (vgl. p. 899 D — 905 C) oder durch Opfer und Gebete zu versöhnen und zu gewinnen sein sollten (vgl. p. 905 D — 907 B). Zunächst zeigt sowohl die Tendenz als der Gehalt des Gesprächs, welches Sokrates mit dem Aristodemus anknüpft (Memorab. I, 4), dass es der Weise mit einer bestimmten Richtung seiner Zeit zu thun hatte, die nicht die vernünftige Einsicht, vielmehr den Zufall als ersten und letzten Grund alles Gewordenen geltend machte (vgl. §. 4. 6. 8. 9.) und sich dadurch gegen das Göttliche und somit gegen dessen Wirksamkeit auflehnte, dass sie allein an dem, was gesehen werde, festhielt (vgl. §. 9). Aristodemus muss, ehe er sich dem Sokrates anschloss, den ganzen

---

Bücher ein Kriterium zweiter Art. Wir wollen hier nur andeuten, dass z. B. die Lesart des Cod. Par. D *οἴων* für die vulg. *ὑῶν* IV, 3, 10 durch de N. D. II, 63, 158 bestätigt wird, wogegen die Erwähnung §. 160 kein Gewicht abgiebt. Selbst die vorausgehenden Worte bei Cicero *ipsas bestias hominum gratia generatas esse videmus*, stellen sich aus Sokrates Frage zusammen: *Οὐ γὰρ καὶ τοῦτο φανερόν, ὅτι καὶ ταῦτα* (*τὰ ζῶα*) *ἀνθρώπων ἕνεκα γίγνεται*; l. l. vgl. das Folgende mit Cic. a. O.

Einfluss einer solchen Richtung in sich aufgenommen haben (vgl. §. 2), und wenn dieser in ihm die mitgebrachte Ansicht mit besonderm Fleisse auszulöschen sucht, so ist es wiederum einleuchtend, wie in seinem Unterrichte über die Gottheit beim Euthydemus der nicht mehr dialogisch aufgeregte Satz, dass man das Unsichtbare nicht verachten müsse (IV, 3, 14), eine polemische Beziehung auf stark verbreitete Meinungen enthält, die der Lehrer allenthalben zu vernichten bemüht sein mochte. Wir weisen sie jener streng materialistischen Lehre an, die in Demokrit's Atomistik ihre Anknüpfung fand, deren Anhänger Platon eben so streng von der Seite behandelt, dass sie Alles aus dem Unsichtbaren auf die Erde herabziehend bloss das Körperliche für seiend erklärten (s. oben S. 190), als er ihre vernunftlos wirkende Ursache aus dem geordneten Ganzen zu verbannen recht ernstlich bestrebt ist (s. oben S. 185).

Dagegen weiss Sokrates in beiden Dialogen bei Xenophon sein wissenschaftliches Verfahren anzuwenden, indem er die Kraft der Vernünftigkeit als alleinige Basis der natürlichen Erscheinungen betrachtet: aus der Wohlordnung der Gestirne und noch mehr aus der zweckmässigen Einrichtung des Einzelnen in der Natur besonders des menschlichen Körpers (vgl. Mem. II, 3, 18) liefert er den Beweis von dem Dasein einer weise und künstlerisch bildenden Vernunft, eines Vernunftwesens, das, wie die Vernunft über unsern Körper herrsche, so auch die Welt nach freiem Willen regiere, Vorsehung übe und Ursache alles Guten sei (vgl. Symp. c. 6, 6. 7.). Wenn wir es nicht sehen (vgl. Euripides bei Clem. Protr. p. 45 B), so sollen wir bedenken, dass wir auch unsere Seele, die Gebieterin des Leibes, nicht sehen, und doch nicht annehmen dürfen, dass wir nichts nach vernünftiger Einsicht, sondern Alles nach Zufall handelten; vielmehr sollen wir, und das ist die Bedeutung des Sokratischen Gedankens, auf eine Erkenntniss Gottes an sich verzichten und uns genügen lassen, ihn in seinen Werken zu erkennen, wobei sich nothwendig kund geben muss, dass nicht minder von dieser Seite die menschliche Weisheit sehr geringfügig sei (vgl. Plat. Apol. p. 23 A). So wie sich uns jetzt der Xenophontische Sokrates in der Auffassung und Ausprägung jener Vernunft darstellt, können wir es an dem Platonischen vollkommen würdigen, wenn er an dieser Ursache, die

er beim Anaxagoras vorgefunden, Freude gehabt zu haben gesteht, indem nun auch die ordnende Vernunft Alles ordnen und Jedes so stellen werde, wie es sich am besten verhalte, sowohl beim Menschen, als in der Natur (Phaedon p. 97 C seqq.); denn das ist ihm dann der wahrhafteste Standpunkt, alles Gute und Treffliche auf sie als dessen Grund zurückzuführen; so dass wir nicht weiter Gefahr laufen, dem wirklichen Sokrates Unächtes zu leihen, wenn er im Philebus im Gegensatz zu jenen gewaltigen Männern, welche die Kraft des Zufälligen in der Welt geltend machten, den Satz der frühern Weisen, *νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν* zur Aufnahme bringt (Phileb. p. 28 D. seqq.). Ja, was der Platonische Sokrates als mit diesem Satze genau verbunden demnächst selbständig anknüpft, dass unser Leib und unsere Seele von dem Leibe und der Seele des Ganzen den Ursprung erhalte (p. 29 A — 30 E. vgl. Phaedon p. 105 seqq.), das eignet sich auch im Wesentlichen der Xenophontische zu, indem er darauf hinführt, dass wie der Körper des Menschen aus den elementarischen Bestandtheilen des Weltkörpers zusammengesetzt, so sei die vernünftige Seele desselben als ein abgelöster Theil der allgemeinen Vernunft aus ihr hervorgegangen (Mem. I, 4, 8 [Sext. Emp. adv. Math. IX, 95 seqq.]; vgl. Cyrop. VIII, 7, 20. s. oben S. 218. 19). Wir vermuthen, dass sich Sokrates bei dieser Ableitung der vernünftigen Seele den Folgerungen der atheistischen Naturphilosophen entgegengesetzt hatte. Wenn Letztere auf ihrem Gebiete die Seele für ein Körperliches erklärten, Sokrates dagegen einer solchen Erklärung durch den noch von seinen Schülern (Plat. de Legb. X p. 898 D. Xen. Cyrop. VIII, 7, 17. 20. darnach Cic. Cato c. 22; vgl. Tusc. D. I, 28. 29) in derselben Form festgehaltenen, aber ursprünglich sicher durch eine derartige Polemik hervorgerufenen Satz, dass die Seele unsichtbar sei, sich widersetzte und hierauf seine Überzeugung von ihrer Unkörperlichkeit bauete, so mussten dieselben Männer die persönliche Fortdauer der Seele, wie schon die atomistische Mutterschule nicht anders konnte, zum Opfer bringen und dadurch ihren Gegner zur Begründung seiner Unsterblichkeitslehre veranlassen. Dass sich diese hier mit dem Bewusstsein von der Gottheit zu verknüpfen hatte, liegt am Tage; wenn wir aber bemerken, dass den Sokrates sowohl sein festes Vertrauen auf

die göttliche Fürsorge für das Loos der Guten und Frommen, wie seine unwandelbare Überzeugung von dem göttlichen Ursprunge der vernünftigen Seele darin bestärken musste, so haben wir uns jedoch, um uns selbst nothwendiger Beweise zu versichern, so weit sie in diesem Theile der Lehre gefordert werden können, an jenen Ursprung um so mehr zu halten, als der Denker sein ganzes wissenschaftliches Streben an die Ausbildung der Seele, dass sie auf das Beste gedeihe, setzte (vgl. Plat. Apol. p. 29 D. 30 B), in der nicht ein Mal das Vernunftlose zu einer Macht über das höhere menschliche Wissen (Arist. Eth. Nic. VII, 2, 1. vgl. VII, 3, 14. Xen. Mem. I, 5, 5) und so überall nicht zur Anerkennung gelangen sollte (Arist. Mag. Mor. I, 1. vgl. Xen. Mem. I, 2, 53. 55.). In der Sprache der Platonischen Apologie finden wir keinen Beleg, dass sich Sokrates über die Unsterblichkeit so unentschieden geäussert habe; sie macht keine wissenschaftlichen Ansprüche. Dies zeigt sich, wenn er anfangs freilich sein Wissen zurückhält, indem er bemerkt, dass Niemand wisse, was der Tod sei, und doch durch den Beisatz, nicht ein Mal, ob er nicht für den Menschen das grösste aller Güter sei, seine Ansicht zu verstehen giebt, die er der allgemeinen entgegensetzt, nach welcher man gewiss wüsste, dass der Tod das grösste Übel sei (p. 29 A. vgl. p. 37 B); kann ihm dann am Schlusse Letzteres unmöglich wahr sein (p. 40 B) und hält er den Tod in beiden Fällen, dass dieser entweder wie ein blosser Schlaf oder eine Auswanderung der Seele von hier in einen andern Ort sei, für einen besondern Gewinn (p. 40 C seqq.), so bewährt sich wiederum, dass es bei ihm, der zu seinen Richtern spricht, auf keine wissenschaftliche Bestimmung abgesehen ist, wohl aber durchblicken soll, wie er darüber gedacht (s. p. 41 C). Seine wahre Denkart spricht sich uns immer recht bedeutungsvoll in dem letzten Worte aus: *τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα* (Phaedon fin.), so bald wir es im Geiste des Platonischen Gesprächs so fassen, dass er der Seele erst im Tode, wenn sie sich der Fesseln des Körpers entledigt, die wahre Genesung zusichere [1]).

1) Es liegt hier nicht in unserer Aufgabe, diesen Punkt in der Lehre weiter zu verfolgen, weswegen wir auch die ächt Sokratischen Überzeugungen nicht ausscheiden, die in die Rede des sterbenden Cyrus (Cyrop.

Eine höchst eigenthümliche Farbe und Bedeutung muss Sokrates Theologie annehmen, wenn wir nach Xenophon in diese Gedankenfolge von der Gottheit, in Rücksicht auf ihr Dasein und ihre Fürsorge für die Menschen, die von ihm anempfohlene Mantik einzuschliessen haben, indem er ganz und gar von dem Glauben beseelt ist, dass sich das Göttliche durch Zeichen offenbare und dadurch Aushülfe gebe für das, was zu wissen nicht bei uns stehe (Mem. I, 1, 6 seqq. I, 3, 4. 4, 18. IV, 3, 12. 7, 10 u. sonst). Dieses gründet sich auf seine vollkommene Überzeugung, dass die Götter Alles wissen und überall gegenwärtig sind (Mem. I, 1, 19. 4, 17 seqq.), während ihm die menschliche Weisheit fast gar nichts werth ist (Plat. Apol. p. 23 A), die jedoch nur in Fällen, wo menschliche Einsicht nicht ausreiche, die göttliche Hülfe suchen dürfe (Mem. I, 1, 9; vgl. Anab. III, 1, 5. 7. Cic. de Div. I, 54). Sokrates selbst tritt hier in einem wunderbaren Zusammenhange mit der Gottheit auf, allein die Darstellung und Auffassung seiner beiden Apologeten will uns nicht sogleich eine feste Bestimmung darüber gestatten [1]). Nach Xenophon, der zu beweisen sucht, dass sich Sokrates der Mantik bedient, soll dieser von sich behauptet

---

VIII, 7, 17 seqq.) verflochten sind; letztere ergänzt uns bei Xenophon dasjenige, worauf die Erinnerungen nicht direct eingehen, hauptsächlich aus dem Grunde, weil ihr Verfasser beim Tode des Sokrates von Athen abwesend war (vgl. Mem. IV, 8, 4); sie deuten bloss am Schlusse an, wie der Weise den Tod gewünscht. Hauptsache war es für uns, die Verbindung, in welcher der Satz von der Göttlichkeit der vernünftigen Seele seine rechte Bedeutung findet, festzuhalten. Übrigens wird auf Gespräche der Sokratiker sich stützen, was Cicero vom Sokrates berichtet: *qui non tum hoc, tum illud, ut in plerisque, sed idem dicebat semper, animos hominum esse divinos, iisque quum e corpore excessissent, reditum in caelum patere, optimoque et justissimo cuique expeditissimum*, de Amic. IV, 13. Aus Diog. L. II, 124 kennen wir noch Simmias Dialog περὶ ψυχῆς.

1) Wenn sich das Folgende mit den Bestimmungen von Schleiermacher (Anmerk. zu Plat. Apol. Th. I. Bd. 2. S. 432 folg.) und Ast (Platon's Leben und Schriften S. 482 folg.; vgl. dagegen die unbefangene Beurtheilung von Thiersch in d. Wiener Jahrb. Th. 3. 1818. S. 82 folg.) theilweise nicht einigen kann, so bedarf es keiner besondern Rechtfertigung, da wir uns an die Berichte halten, bei deren Behandlung wir hoffentlich dem Vorwurf entgehen werden, den alterthümlichen Gedanken nicht recht gefasst zu haben.

haben, *τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν* (Mem. I, 1, 2), nach Platon dagegen, dass ihm *θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον* geschehe, eine Stimme nämlich oder ein Zeichen [1]), welches ihm von Jugend auf zu Theil geworden (Apol. p. 31 C. D [hieraus fliesst Cicero's richtige Bestimmung de. Div. I, 54]; daher *τὸ εἰωθὸς σημεῖον* p. 40 C. Phaedr. p. 242 B. Euthydem. p. 272 E) und von ihm gewissenhaft beachtet sei, wenn es ihm widerfahren (Apol. p. 40 A seqq. Phaedr. l. l. B. C. vgl. Xen. Mem. IV, 8, 5). Auch Platon betrachtet dieses als Sokrates Mantik (Apol. Phaedr. l. l.), behandelt sie aber stets als eine besondere, von der gemeinen verschiedene Art, die ihm eigenthümlich gewesen sei (vgl. de Rep. VI, p. 496 C), was gleichfalls bei Xenophon vorliegt, wenn er den eignen Ausspruch aushebt, den Sokrates ganz seiner Einsicht gemäss gethan habe (Mem. I, 1, 4; vgl. IV, 3, 12 nach der oben S. 216 dargelegten Verbindung), wie denn beide Vertheidiger darüber einig sind, dass sich an eben diesen Ausspruch, der nun freilich missverstanden war, die Beschuldigung des Atheismus geknüpft (Plat. Apol. p. 31 D. Euthyphr. p. 3 B. Xen. Mem. I, 1, 2 [2]). Die Verschiedenheit, die sich in der Aufstellung der Behauptung kund giebt, gleicht sich aus, wenn man zunächst berücksichtigt, dass Xenophon als Geschichtschreiber des Sokrates die bestimmte Äusserung desselben in der bestimmten Form mittheilen will, worauf Platon, wie überall seine Art ist, keinen Anspruch macht; sagt jener, *τὸ δαιμόνιον* zeige dem Sokrates an, so gebraucht und versteht er den Ausdruck in demselben Sinne substantivisch für die Gottheit, in

1) Der Verfasser der Xenophontischen Apologie vermischt schon das Xenophontische und Platonische, wenn er dem Sokrates die Worte in den Mund legt: *Καινά γε μὴν δαιμόνια πῶς ἂν ἐγὼ εἰςφέροιμι, λέγων, ὅτι θεοῦ μοι φωνὴ φαίνεται σημαίνουσα ὅ τι χρὴ ποιεῖν;* §. 12. Über Letzteres nachher.

2) *Ὅθεν δὴ καὶ μάλιστά μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιάσασθαι καινὰ δαιμόνια εἰςφέρειν.* Xenophon sagt deshalb *δοκοῦσιν*, weil er zur Zeit des Processes in Athen nicht anwesend war. Bei *μάλιστα* erinnert man nach dem Schol. ad Arist. Nub. 246 an Sokrates Schwüre; allein Xenophon denkt hier an die nachher von ihm im Gastmal c. 6, 6. 7 und im Haushälter c. 11, 3 berücksichtigte Anschuldigung der Komoedie, die Platon selbst so auslegt, dass die Hörer meinten, wer solche Dinge (*τά τε μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς ἅπαντα*) untersuche, glaube nicht einmal Götter, Apolog. p. 18 C.

welchem er ihn sonst dafür nimmt (s. oben S. 221), was zugleich dadurch Bestätigung erhält, dass ihm dann ebenfalls *θεός* und *θεοί* gleichbedeutend unterlaufen (s. Mem. IV, 8, 5. 6. IV, 3, 12. I, 1, 3 seqq. vgl. Apol. §. 4. 5. 8); von einem kleinen Dämon weiss er eben so wenig als der ächte Platon. Dieser kann aber den Xenophontischen Sprachgebrauch nicht zulassen, weil er sich nicht an die Formel bindet; dafür würde nur der Beisatz *ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου* in der Apologie (p. 40 A) sprechen, verdächtigte er sich hier nicht als eine ganz überflüssige Zugabe, wie wir meinen, aus dem Theages (p. 128 E); vielmehr hält Platon immer die Begebenheit oder das Zeichen als Werk oder Einwirkung der Gottheit fest, so dass dann das Dämonische am Sokrates nicht etwa ist, sondern ihm jedesmal widerfährt (*γίγνεσθαι* in allen Stellen). Schon Aristoteles verbürgt unzweideutig die Richtigkeit beider Erklärungen, indem er, wie uns bedünkt mit Rücksicht auf die Darstellungen der Sokratiker, angiebt: *τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστιν ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον* (Rhet. II, 23 p. 1398, a 15 Bekk.). Fügt nun aber Xenophon bei, die Gottheit gebe dem Sokrates die Vorandeutung, was er thun und was er lassen solle (Mem. I, 1, 4. 4, 15. IV, 3, 12. 8, 1. vgl. Apol. §. 12. 13), so einigt sich dieses nicht mit Platon's Aussage, dass ihm die Stimme jedesmal, wenn sie sich vernehmen lasse, von dem abrathe, was er zu thun im Begriffe sei, zurathe aber niemals, dass sie ihm oft in grossen Kleinigkeiten widerstehe, wenn er etwas nicht recht zu thun im Begriff sei (Apol. p. 31 D. 40 A. Phaedr. l. l. mit Stallb.) [1]). Dieser Widerspruch kann hier nicht durch die neuere Auslegung gelöst werden [2]), entweder dass die Stimme, wenn sie sich nicht vernehmen lasse, dem Sokrates insofern zurede, dass sie ihn nicht warne und dass er um Rath gefragt auch seinen Freunden insofern etwas zu thun zugeredet habe, dass er gesagt, die Stimme habe nicht gewarnt (vgl. Schleiermacher

---

1) Auch nach den beiden von Cicero jedenfalls aus der Sammlung des Stoikers Antipater mitgetheilten Fällen räth Sokrates nur ab, s. de Divin. I, 54, woraus sich noch das *τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε* in den Memor. I, 1, 4 erklärt. Vgl. Phanias bei Diog. L. II, 65.

2) Eine ähnliche Lösung mag schon Clemens Strom. I p. 311 A in die Wendung gelegt haben: *τῷ Σωκράτει τὸ δαιμόνιον αἴτιον ἦν, οὐχὶ μὴ κωλῦον, ἀλλὰ προτρέπον, εἰ καὶ μὴ προέτρεπεν.*



Anm. zur Apolog. S. 436. 37. und Tennemann Gesch. d. Philos. Bd. 2. S. 33 n.), oder dass sich aus der Abmahnung der Stimme anderes über das, was er thun solle, habe schliessen lassen (vgl. Ritter Gesch. d. Philos. Bd. 2. S. 40). Zwar finden wir bei Platon, wie wenn sich dem Sokrates untreu gewordene Schüler wieder anschliessen wollen (s. Theaet. p. 151 A. vgl. Apol. p. 40 B), dass das Dämonische etwas zulässt, allein dann räth es nicht zu, schweigt vielmehr, bleibt also, und das ist dem Platon die Hauptsache, jedesmal, wenn es sich regt, ein abmahnendes Zeichen. Xenophon dagegen berichtet ganz ausdrücklich, dass das Dämonium anzeige, was Sokrates zu thun und was er nicht zu thun habe, so dass es demnach über beides auf gleiche Weise Auskunft geben muss. Hier beschuldige man nur die Auffassung. Xenophon ist sich selbst überlassen bei Auslegung des Ausspruchs, τὸ δαιμόνιον σημαίνειν; indem er ihn zum Beweis nimmt, dass Sokrates als alt- und frommgläubiger Verehrer der Götter von der Mantik Gebrauch gemacht, bemerkt er, dass dieser nichts Neueres eingeführt habe, als Alle, welche Weissagung annehmend, Augurien, Stimmen, Wahrzeichen und Opfer gebrauchten; diese glaubten zwar auch nicht, wie er, dass die Vögel und die Begegnenden was den Befragenden nützlich sei, wüssten, sondern dass die Götter es durch sie andeuteten; aber die Mehrsten drückten sich doch so aus, dass die Vögel und die Begegnenden ihnen abriethen und zuriethen; Sokrates dagegen habe ganz seiner Einsicht gemäss gesprochen und gesagt, die Gottheit deute ihm an (Mem. I, 1, 2 seqq.). Freilich findet Xenophon in diesem Ausspruche eine bessere Einsicht, allein, indem er hierauf zu erkennen giebt, dass das Dämonium durch Vorandeutungen zurathe und abrathe, bemerkt man offenbar, dass er sich nicht über das Gebiet jener gemeinen Mantik zu erheben vermocht (vgl. Symp. IV, 47—49. Oecon. V, 19. Cyrop. I, 6, 46. VIII, 7, 3) und von dieser aus die höhere Sokratische ihrem Wesen nach verkannt hat, was zugleich eine Folge davon war, dass er beim Sokrates den Begriff des Göttlichen, wie er sich in seiner Trennung darstellt, mit deutlichem Bewusstsein festzuhalten ausser Stande ist. Richtig wird man daher nur verfahren können, wenn man den geschichtlich rein gehaltenen Satz bei Xenophon mit Platon's Aussage verbindet; und darnach werden wir wohl bestimmt, jene Regung der Seele

welche als Ahnung erscheint, auf ein auffallend starkes Gefühl zurückzuführen, dessen Äusserungen, eben weil das psychische Leben trotz der vorwaltenden Richtung auf die menschliche Natur noch nicht ergründet war, keine natürliche Ableitung finden und deshalb bloss in dem Göttlichen ihren Ursprung erhalten konnten; weswegen auch Sokrates seinen Schülern bei der Frage über diese Erscheinung die Antwort schuldig blieb (vgl. Plut. de Genio Socr. c. 20) [1]); so dass selbst Antisthenes Zweifel darein setzen mochte (Xen. Symp. VIII, 5). Philosophisch gefasst würden wir hier mit den Alten den Begriff des Dämonischen mit dem des *ἀκούσιον* zusammenfallen lassen; denn was nicht in unserer Macht steht, was unsere Natur nicht tragen kann, und was nicht von Natur in unserm Triebe oder unserer Überlegung gegründet ist, ist ein Unfreiwilliges oder nach antiker Vorstellung ein Dämonisches; dazu gehört die Begeisterung und Weissagung, der gewaltige Drang der Begierde, die starke Macht der Gefühle (s. Arist. Eth. Eudem. II, 8) [2]). Allein die Stimme kommt dem Sokrates unmittelbar von der Gottheit; treibt sie nie an, so liegt hierin genugsam ausgesprochen, dass der Weise keiner Aufmunterung bedurfte, bei dem der Trieb gleich lebendig und bleibend war, wohl aber einer Abmahnung in Dingen, deren Ausgang nach menschlicher Einsicht nicht im Voraus bestimmt werden konnte (vgl. Xen. Mem. I, 1, 9).

Hat man sich der beiden Hauptpunkte versichert, wie Sokrates die Gottheit im Verhältniss zur Welt und zu dem Menschen auffasst, so sollte man glauben, dass er von seiner Lehre

---

1) Nur dadurch kann es sich aufklären, warum der apologetische Theil der Erinnerungen bei Beantwortung des Anklagpunktes: „*Ἀδικεῖ Σωκράτης — ἕτερα καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων*" (I, 1, woran sich die Pseudo-Xenophontische Vertheidigungsschrift als ein bloss durch Nachahmung entstandenes Werk anschliesst, §. 12 seqq.), am schwächsten ausgefallen ist.

2) Als ein dämonischer Zustand ist es zu betrachten, wenn wir den Sokrates mit einem Mal in tiefes Nachdenken versunken sehen, fortgerissen von einem Gedanken, der ihn so lange beschäftigt und stillstehen heisst, bis er ihn begriffen hat; vgl. Plat. Symp. p. 175 A. B. 200 C. Übrigens wurzelt jener Begriff des Unfreiwilligen oder Dämonischen tief in der Kunsttheorie der Alten und dürfte für diese eine weit schärfere Prüfung fordern, als ihm bisher zu Theil geworden ist.



aus gar nicht den Sinn mitbringen könnte, sich an die positive Religion anzuschliessen und die Vielheit der Götter noch zuzulassen, nachdem sich ihm das Bewusstsein von der Einheit des Göttlichen so lebhaft erzeugt hatte. Allein das ist das Hohe der Sokratischen Wissenschaft, dass sie sich bei ihrer reinen Einsicht in die allgemeine, über die Natur erhabene und nicht mehr nach Anaxagorischer Weise gebundene Vernunft, die in dieser Form von ihr entwickelt und den fernern Operationen des Geistes als leitendes Princip vorgelegt allerdings die erste Veranlassung geben musste, dem Volksglauben die tiefste Wunde zu schlagen, dass sie sich nie zur Verächterin des Positiven aufwarf, viel weniger eine so leichtsinnige Verspottung der Staatsreligion gebot, wie sie durch den Einfluss theils der Sophisten, theils des Zeitgeistes bewirkt ein Kritias und Alcibiades verriethen. Sokrates Verehrung des höchsten Gottes hatte so wenig zur Folge, dass er sich von den im Hellenischen Leben haftenden religiösen Vorstellungen, in denen er aufgenährt war, lossagte, dass vielmehr seine alt- und frommgläubige Verehrung der Götter, wie sie uns entgegentritt, als eine nothwendige Äusserung seiner tiefen Religiosität, nimmer als ein heterogener Ansatz seines Wesens erscheint. Er läutert nur da, wo dem Glauben Unwürdiges anklebt, was den Vernunftgesetzen der Sittlichkeit widerspricht; Reinheit der Gesinnung bestimmt ihm das wahre Verhalten in seiner Gottesverehrung; aber sein Glaube steht ihm in der That eben so fest, als die wahre Wissenschaft. So weiss denn Xenophon gleich dem Anklagpunkte, dass Sokrates die Götter, die der Staat annehme, nicht glaube, als Beweis entgegenzusetzen, dass er oft den Göttern des Hauses und des Staates geopfert (Mem. I, 1, 2); und recht ernstlich ist es gemeint, wenn Platon ihn vor der Verurtheilung mit der Versicherung auftreten lässt, dass er an Götter glaube, wie keiner von seinen Anklägern (Apolog. p. 35 D), wie auch die Xenophontische Apologie darauf hinweist, dass er weder statt Zeus, Hera und ihrer Mitgötter gewissen andern Gottheiten Opfer dargebracht, noch bei andern Göttern geschworen, noch an andere geglaubt (§. 24). Darum kann er als erstes ungeschriebenes Gesetz gelten lassen, *τοὺς θεοὺς σέβειν* (Xen. Mem. IV, 4, 19), aber, weil ihm das *νόμιμον* Norm des Handelns ist (§. 12 seqq. IV, 6, 5. 6), nur denjenigen als *εὐσεβής* betrachten, der

die Götter verehrt, nicht wie er will, sondern wie er soll oder es gesetzlich ist (IV, 6, 2 — 5). Die Verehrung der Götter darf deshalb nicht anders als νόμῳ πόλεως geschehen; Sokrates hält im Leben wie im Lehren an diesem Ausspruch der Pythia fest (I, 3, 1. IV, 3, 16), wornach es uns zugleich erklärlich werden muss, warum Platon als Sokratiker sich des Delphischen Apollon als ἐξηγητής des Cultus in seinem Staate bedienen will (de Rep. IV. p. 427 B. C. de Legb. VI. p. 759 C seqq. vgl. VIII, p. 828 A—D). Überhaupt zeigt sich Sokrates von der Wahrheit der Apollinischen Orakel völlig durchdrungen; er räth nicht bloss dem Xenophon über sein Vorhaben, nach Asien zum Cyrus zu reisen, den Gott in Delphi zu befragen (Anab. III, 1, 5 seqq. darnach Cic. de Div. I, 54, 122. Diog. L. II, 50; vgl. Mem. I, 1, 6), sondern meint selbst, nachdem Chärephon den bekannten Spruch erhalten, dass der Gott doch wohl nicht lügen werde, denn das sei ihm nicht verstattet (Plat. Apol. p. 21 B); ja, er will sich für einen Ungläubigen erklären lassen, wenn er diesem Orakel unfolgsam gewesen wäre (Apol. p. 29 A), welches ihm seinen ganzen Beruf und Stellung im Leben angewiesen (Apol. p. 28 E. 29 D. 30 A. E. 33 C. 37 E. Theaet. p. 150 C).

Dass Sokrates auch den grossen Göttern, der Sonne und dem Monde, und zwar gleichfalls nach alten allgemein geltenden Ordnungen (vgl. Plat. de Legb. XI. p. 930 E. X. p. 887 E. VII. p. 821) Verehrung zollte, bezeugt Alcibiades Erzählung aus dem Feldlager bei Potidäa (Plat. Symp. p. 220 D); hier verrichtet er an die aufgehende Sonne sein Gebet, und in Wahrheit ist es ihm hiermit eben so wenig wie mit seinem sonstigen Beten und Opfern blosser Schein gewesen. Darum kann ihn Platon mit vollem Rechte im Bewusstsein dieser seiner Anhänglichkeit an den herrschenden Glauben von dem Vorwurfe frei halten, jene sichtbaren Götter nach Anaxagoras Art entthront und eine Lehre vorgetragen zu haben, die er überdies für sehr ungereimt erkläre (Apol. p. 26 D. E. vgl. Xen. Mem. IV, 7, 6. 7). Wir fügen zum Schlusse hinzu, dass seinem Verhalten gegen die Volksreligion sein Glaube an die Mythen vollkommen entspricht. In der kleinen mythologischen Abschweifung des Phädrus (p. 229 C — 230 B), in der für seine Lehre, wie früher bemerkt, unverkennbar historische Beziehungen vorliegen, kün-

digt sich genugsam seine Denkart gegen die Bestrebungen der σοφοί an, den Mythen eine allegorische Erklärung unterzulegen; zu diesen ungläubigen Klüglern, auf welche gleichfalls in der Republik (II. p. 378 D. vgl. Theaet. p. 153 C. D) angespielt wird, haben wir hier weniger den Anaxagoras selbst (Diog. L. II, 11), als den Metrodorus, Stesimbrotus, Glaukon und Anaximander zu zählen, die in der Homerischen Auslegung Epoche machten (Plat. Ion p. 530 D. Xen. Symp. III, 6. Diog. l. l. vgl. Wolf Proleg. ad Hom. p. CLXI seqq. Lobeck Aglaoph. I. p. 156. 157). Sokrates findet zwar ein derartiges Verfahren ganz artig, wenigstens bezeugt er diesen Allegorikern grössere Achtung, als dem einfältigen Geschlechte der Rhapsoden (Xen. Symp. l. l. Memor. IV, 2, 10.), ist jedoch mit sich einig, eine solche Deutelei als eine ἄγροικος σοφία zu betrachten, die ihn seinem wichtigern Geschäfte entziehen würde. Daher gesteht er sich an das halten zu wollen, was gewöhnlich darüber geglaubt werde (πειθόμενος τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν), und lässt es bestimmt nur als Scherz gelten, wenn er wie bei der Fabel von der Circe allegorisirt (s. Xen. Memor. I, 3, 7. vgl. Wolf Proleg. ad Hom. p. CLXIII. Nitzsch Proleg. ad Plat. Ion. p. XIV).

XV.

Einen reichlichen Lohn für unser Bemühen, der letzten Aussage bei Cicero durch eine genauere Erforschung der Sokratischen Theologie geschichtlichen Werth zuzusichern, giebt uns der Römer durch die folgende, von keinem Gewährsmann aus dem Alterthum so bestimmt gemachte Mittheilung über Antisthenes Lehre, die, weil sie unmittelbar aus der des Sokrates' hervorgegangen, ebenso diese zu stützen und aufzuklären, als sich selbst wiederum durch letztere zu beglaubigen geeignet ist, wo ausführlichere Zeugnisse mangeln. Es heisst nämlich weiter:

Cap. 13 §. 32. „*Atque etiam Antisthenes in eo libro, qui Physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam deorum.*"

Was zuvörderst die Aufnahme des Antisthenes anlangt, so ist es einleuchtend, dass sie hier, wie in den sonstigen historischen Constructionen der Sokratischen Schulen (Cic. de Orat. III,

17, 62. Diog. L. VI, 14. 19. 104. vgl. Clem. Strom. I, p. 301 B. C) durch die besondere Forderung bedingt wird, ihn als Gründer nicht bloss der Cyniker, sondern auch der Stoiker anzusehen, die ihn zunächst durch Krates, des Thebaners, Verbindung mit Zenon fortsetzen, um so mehr als gerade jene seine Einsicht in das Wesen des Göttlichen der Heraklitischen Physik des Stoicismus den allgemein Sokratischen Character aufdrückte, der dann freilich vermöge des ferneren Anschlusses an Platon eine vorwiegend Platonische Ausbildung erhielt. Dabei darf jedoch in unserer Epikureischen Darstellung wohl nicht unbeachtet bleiben, dass die völlige Verschweigung der Aristippischen Richtung nicht so sehr darin ihren Grund hat, weil sich diese in Wahrheit ganz unsokratisch gegen die Physik aussprach (Plut. bei Euseb. Pr. Ev. I, 8. Diog. L. II, 92. vgl. Sext. adv. Math. VII, 11), vielmehr weil sie mit der Epikureischen Lehre, in der sie doch ihren Ausgangspunkt fand, von Seiten ihrer Stellung zu den Göttern in keine Beziehung treten sollte. Wenn es nämlich schon in dem Gegensatze, in welchem die Systeme der Lust und der Thätigkeit zu einander stehen, zugleich gegeben ist, dass das eine vornherein ein verneinendes Verhalten gegen ein höheres Wesen fordert, zu welchem das andere nicht ein Mal in seiner Verbildung gelangen kann, ohne sich selbst aufzulösen; so giebt auch der Verlauf der Cyrenaischen Lehre an die Hand, dass sie auf ihrem Standpunkte ein Ewiges und Göttliches weder aufzuzeigen, noch überhaupt zu dulden vermag. Indem Aristippus das ächt Sokratische Wissen zur Wahrnehmung der innern Lustempfindungen erniedrigte und die gegenwärtige Lust zum Zweck des menschlichen Bestrebens machte, musste er sich gegen jede höher stehende Macht verkehren, um nicht den rein zu empfindenden angenehmen Bewegungen der Seele oder dem leichten Flusse des an sich schon zerfallenden Lebens, wie er es aufzunehmen hatte, ein Hinderniss entgegenzusetzen und gleich anfangs die allen geniessenden Lehren anklebende und sie aufreibende Angst noch besonders zu begründen, zumal die zu erreichende Glückseeligkeit als ein System einzelner Lüste gefasst, nicht um ihrer selbst willen, wie diese, sondern nur wegen der in ihr enthaltenen einzelnen Lüste anzustreben ist. Die vernünftige Einsicht, welche die Schule aufbietet, jedoch sichtbar bloss als Mittel, den Störungen

der Lust geschickt auszuweichen, wird darum hier genügen, den Cyrenaischen Weisen auch von abergläubischer Gottesfurcht zu befreien (Diog. L. II, 91). Aristippus mag den Einfluss der Sophistik nicht von sich abgewiesen, vielmehr die Vorstellung und Verehrung der Volksgötter für nichts mehr als blossen Aberglauben gehalten haben [1]. Theodorus kann in diesem Gebiete füglich als Organ der Schule betrachtet werden. Dass sein berüchtigter Atheismus (Cic. de N. D. I, 1. 23. 42. Diog. L. II, 97. Sext. Hypot. III, 218. adv. Math. IX, 51. Athen. XIII p. 611 A. Plut. Plac. I, 7 mit Theodoret. Gr. Aff. Cur. III p. 760. Galen. Hist. Ph. c. 8. Clemens Protr. p. 15 A. Epiphan. adv. Haeres. III p. 1089 A. Suid. s. v. Θ.) die Läugnung der Wahrheit der θεολογούμενα betroffen, ist uns ausdrücklich überliefert (Sext. adv. Math. IX, 55); sie wird sehr stark hervorgetreten sein, da Theodorus beim Demetrius Phalereus Schutz gegen den Areopag zu suchen genöthigt war (Diog. L. II, 101. 102); allein sein absoluter Unglaube muss noch über die Grenzen der positiven Religion hinausgegangen sein, wenn es von ihm heisst, dass er etwas Unvergängliches geläugnet (Plut. adv. Stoic. c. 31), worin dann allerdings der ärgste Vorwurf einer unwissenschaftlichen Gesinnung liegt, die sich als ein baarer Missverstand alles Heiligen und Ewigen ankündigt. Schien nun schon oben (S. 132) die Versetzung des Zweiflers Protagoras aus dem Grunde vorgenommen zu sein, um den Epikureismus von Seiten der Demokritischen Physik aus einer entfernteren Verbindung mit ihm zu bringen, so musste jetzt jede Erwähnung der Cyrenaiker um so sorgfältiger gemieden werden, als man jedenfalls in der Stoa dem Epikur nachgesagt hatte, er habe das Meiste in seiner Theologie aus Theodorus Buch über die Götter entlehnt (Diog. L. II, 97), indem sonst die durch Aushebung des Cyrenaischen Unglaubens zugleich hervorgerufene Polemik des Epikureers den Stoischen Widersachern nicht bloss die Waffen gegen seine eigene Schule geliehen, sondern noch mehr ihre Behauptung befestigt haben würde, der Gargettier habe in der That keine Götter angenommen.

Treten wir jetzt der Darstellung bei Cicero näher, so giebt

1) Vgl. den Auszug aus WENDT's Vorlesung de philosophia Cyrenaica in d. Gött. gel. Anz. 1835. St. 80. S. 796.

eben so wohl die angezogene Schrift, als der aus ihr mitgetheilte Lehrsatz ein höchst wichtiges Zeugniss über Antisthenes Verhalten gegen die physische Wissenschaft ab. Wenn der Laertier Diogenes berichtet, dass die Cyniker ausser den logischen auch den physischen Theil der Philosophie aufgehoben und sich allein mit dem ethischen zu beschäftigen gefordert hätten (VI, 103), so kann dieses ihren Stifter nicht mehr einschliessen, um so weniger, als ihm, wie bereits bemerkt worden ist (Ritter Gesch. d. Ph. II. S. 115), die hierin vorausgesetzte Eintheilung der Philosophie, welche doch erst Xenokrates und Aristoteles wirklich aufstellten, schwerlich bekannt war; indess Antisthenes selbst sollte hierbei auch gar nicht betheiligt sein, da der Compilator bloss die Schule im Sinne führt, deren Anhänger er einzeln besprochen hatte, und nur nachträglich was ihnen von Lehrmeinungen gemeinschaftlich gewesen, beifügt. Wir behaupten, dass dann zunächst Diogenes von Sinope die ganze Secte vertritt. Diesem Anhänger, dem wie den spätern Cynikern die Philosophie in der völligen Vernichtung des ächt Sokratischen Elementes mehr eine Lebensweise als eine Wissenschaft war (vgl. Diog. L. VI, 63. 86. Julian Or. VI p. 193 D Spanh.), stand es fest, dass die theoretische Wissenschaft und alle Bildungszweige entschieden verworfen werden müssten, weil sie unnütz und unnöthig wären (Diog. L. VI, 73. vgl. 27. 28. 39. 65. 104. Stob. Serm. 80, 6. Appendix e Mscr. Flor. T. IV p. 5, 18 Gaisf.); so mochte er sich hierüber in den Briefen und der Politik geäussert, und Menippus denselben Grund in seiner Polemik gegen die Physiker, Mathematiker und Grammatiker geltend gemacht haben (Diog. L. VI, 101). Julian bestätigt unsere Ansicht; denn was er von den Cynikern aussagt, dass sie die Beschäftigung mit der Physik abgewiesen, um nämlich die Betrachtung des Philosophen allein auf das sittliche Leben des Menschen zu beschränken (Orat. VI p. 190 A), geht der wahren Beziehung der Stelle nach auf Diogenes, in dessen Schriftenverzeichnisse (Diog. L. VI, 80) wir denn auch kein auf ihn zurückgeführtes Werk vorfinden, welches sich, so viel aus den Aufschriften zu errathen, auf irgend eine der verworfenen Disciplinen erstreckt haben kann. Was den Φυσικός des Antisthenes anlangt, so können wir ihn unter diesem Titel im Alterthum ausser bei Lactanz (de ira D. c. 11), der aber aus Ci-

cero schöpfte, nicht weiter auffinden; denn von dem Φυσιογνωμονικός (bei Diog. L. VI, 15. Athen. XIV p. 656 F) ist man längst zurückgekommen, der wohl weniger eine streng Cynische Aufgabe verfolgte, nämlich den Menschen nach seiner Natur im Interesse des Cynischen Lebens zu beurtheilen, als in Sachen der Sokratischen Hebammenkunst gearbeitet sein mochte; oder war er selbst gegen Zopyrus (Cic. Tusc. D. IV, 37. de Fato c. 5. Alex. Aphr. de Fato c. 6 p. 18 Or. bei Euseb. Pr. Ev. VI, 9 p. 270 D. Orig. c. Cels. I, 33) gerichtet? Dagegen nennt uns das Verzeichniss bei Diog. L. (VI, 17) ausser dem Ἐρώτημα περὶ φύσεως, β', ein Werk περὶ φύσεως gleichfalls in zwei Büchern. Die Identität desselben mit jenem Φυσικός dürfte Niemand in Abrede stellen, noch bezweifeln, dass die Aufschrift bei Cicero die ursprüngliche gewesen, welche auf einen in Sokratischer Form abgefassten Dialog zu schliessen berechtigt, während die andere bei dem Laertier schwerlich von einem eigentlichen Sokratiker gewählt sein kann; sie muss in der Alexandrinischen Zeit als die geläufigere entweder der ersteren hinzugefügt sein oder selbst diese ganz verdrängt haben, da die Titel von Antisthenes Schriften, die in zehn τόμοι zusammengestellt waren, von welchen der siebte die fragliche enthielt, anfangs augenscheinlich aus Katalogen der Alexandrinischen Bibliothek entlehnt worden sind. Wir vermuthen, dass Platon auf jenes Werk und das in ihm bewiesene physiologische Streben des Antisthenes anspielt, wenn er im Philebus p. 44 die erbittertsten Feinde der Hedoniker, worunter unzweifelhaft Antisthenes in Rücksicht auf sein polemisches Verhältniss zu der Aristippischen Lehre verborgen liegt, als μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν bezeichnet. Schleiermacher (Anm. z. Phileb. S. 495) denkt hierbei an das, wie er meint, wohl schwerlich zu bezweifelnde Heraklitisiren des Antisthenes; allein fragen wir, worauf sich dieses gründe, so wird uns die Behauptung entgegengehalten, der von Diogenes L. (IX, 15) an die Spitze der Ausleger des Heraklitischen Werkes gestellte Antisthenes sei der Cyniker, wiewohl keine besondere Schrift von ihm darüber namhaft gemacht werde (Schleierm. über Herakleitos in W. und B. Mus. d. Alterthw. Bd. I. S. 319 und in der Einleit. z. Kratylos S. 15); so dass also auch von dieser Seite der Zusammenhang der Stoiker mit den Cynikern befestigt wäre (vgl.

RITTER Gesch. d. Ph. II. S. 134, 3 [1]). Indess müsste hier schon der Umstand Bedenken erregen, dass in Antisthenes Lehre, so weit sie uns bekannt ist, ausser den Gorgianischen Elementen, die Sokrates im Dialektischen nicht zu verwischen vermochte, überall kein fremder Einfluss nachweisbar ist, und dass überhaupt die einseitigern Sokratiker zu unreif waren für einen Anschluss an eine fremde Physik und zu schwach, um diese, wie es nothwendig gewesen, auf den Grund der von ihrem Lehrer empfangenen wissenschaftlichen Anregungen zu verarbeiten. Hierzu kommt, dass, wenn im Alterthum von dem durch Krates bewirkten Übergange des Cynismus in den Stoicismus die Rede ist, nirgends eine Andeutung vorliegt, dass zugleich Heraklitische Lehren in letztern hinübergetragen seien; vielmehr wird dann, was sich auch nur bestätigt, die ethische Richtung festgehalten (vgl. Numenius bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 5 p. 729 B. C). Legt man jedoch darauf Gewicht, dass jener Antisthenes bei Diogenes L. zuoberst, nämlich vor dem Pontiker Heraklides und den beiden Stoikern genannt sei, so muss man auch der zweiten Stelle (VI, 19), in welcher der Cyniker ausdrücklich von einem Heraklitier Antisthenes unterschieden wird, ihre historische Bedeutung lassen, und beides mit einander verbindend sich vielmehr dahin entscheiden, dass der gemeinte Mann zu den Anhängern des Heraklit gehörte, die sich nach des Ephesiers Schrift gebildet hatten (Diog. L. IX, 6); dieselben, welche Platon frühzeitig durch den Kratylus, und wahrscheinlich nachher in Ionien auf seinen Reisen besonders kennen lernte (vgl. Theaet. p. 79 D seqq.). Oder wollte man gar mit BRANDIS (Handb. I. S. 154 z) an den Antisthenes erinnern, dessen Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων Diogenes fleissig benutzte, so wäre der Irrthum noch leichter zu beseitigen. Denn abgesehen davon, dass die Aufstellung von Diadochen erst von Alexandrinischen Gelehrten gemacht wurde, so finden wir in den Compilationen des Laertiers, dass dieser Antisthenes noch den Eretrier Menedemus (II, 134, des Kleanthes nach VII, 168 nicht zu gedenken) in sein Werk aufgenommen hatte, dessen Lebens-

1) Spuren von Heraklitischen Lehren, welche RITTER a. O. in Diogenes, des Cynikers, Weltansicht zu finden glaubt, vermag ich nicht festzuhalten.

zeit, da er nach einer Angabe (bei Diog. L. II, 144) 74 Jahr alt wurde, aber bald nach der Schlacht des Antigonus G. über die Gallier gestorben sein wird (Diog. L. II, 141. 142), von Ol. 107, 2 bis 125, 4 reicht, während der Sokratiker Antisthenes, der höchst wahrscheinlich in weit vorgerücktem Alter sich dem Sokrates anschloss (Platon Soph. p. 251 B. C, wo die Anspielung auf ihn ausser Zweifel scheint), nicht lange über Ol. 102, 2 hinaus gelebt haben möchte (Plut. Lycurg. c. 30), wenn er sich schon bei Tanagra (Ol. 88, 3) ausgezeichnet haben soll (Diog. L. VI, 1). Das Heraklitisiren unsers Cynikers also füglich bei Seite gesetzt, so wird uns jetzt die Untersuchung darauf hinleiten, dass seine Physik, d. h. hier seine Lehre von Gott, wie sie Cicero liefert, eine Sokratische gewesen, und nach Sokratischer Weise den moralischen Betrachtungen in der Art vorausgegangen sein muss, dass sie, die an sich ohne absoluten Werth erst nach ihrem Gebrauch und Nutzen geschätzt werden konnte, wesentliche Anknüpfungen für seine Sittenlehre darbot. Wir nehmen hierfür zunächst den obersten Grundgedanken der letztern zu Hülfe.

Als Normalsatz seiner Ethik muss Antisthenes ächt Sokratisch aufgestellt haben, die Tugend sei Wissen, insofern sie in der vernünftigen Einsicht (φρόνησις) bestehen soll; er bezeichnete diese Vernünftigkeit als die sicherste Ringmauer, die weder zusammenfalle, noch verrathen werde (Diokles bei Diog. L. VI, 13. vgl. Epiphan. adv. Haer. III. p. 1089 B. C), und durfte, da es ihm nur auf diese Wissenschaft ankommt, mit aller Strenge behaupten, man müsse Vernunft besitzen, oder einen Strick (Chrysipp. bei Plut. de Stoic. Rep. c. 14. vgl. Diog. bei Diog. L. VI, 24). Führte er dadurch offenbar alle Tugend auf das Wissen und somit auf die Vernunft zurück, so musste ihm wie dem Sokrates nur der vernünftige Theil der Seele von alleiniger Geltung sein, und das Böse als Mangel am Wissen gänzlich zurücktreten. Das Böse ist ein Fremdes, welches ursprünglich unserer Natur nicht angehört (Diokles bei Diog. L. VI, 12), und da die Tugend lehrbar ist (Diog. L. VI, 10. 105), so muss man, um sittlich gut zu werden, das Böse verlernen (Diog. L. VI, 7. Stob. Serm. Append. e Mscr. Flor. IV. p. 37, 16 Gaisf. [1]),

---

1) Bei Arsenius Violet. p. 502 W. wird die auf die Frage, τί ἀναγ-

oder von dem Wissenden lernen, dass das Böse zu fliehen sei (Phanias bei Diog. L. VI, 8). Ein wahrer Gegensatz tritt also auch hier nicht hervor, und es kommt daher eigentlich bloss auf Entwicklung und Ausbildung der vernünftigen Einsicht an, die dem Äusserlichen entgegenzustellen ist; die Collision, welche das tugendhafte Leben stören würde, ist einzig in der Nichtbewältigung des unvernünftigen Triebes oder des Leidens gegeben, welches selbst aber nichts Natürliches ist, vielmehr durch eine falsche Übung und den unrichtigen Gebrauch der Vernunft entsteht. Spricht sich nun in diesem Hauptgedanken unverkennbar die Sokratische Ansicht aus, dass die Vernunft in uns als das Herrschende zu betrachten sei, deren volle Ausprägung für uns allein vom Werthe sei, so wird sich auch damit die Sokratische Forderung verknüpft haben, das gleichartige Vernünftige in der Welt zur Anerkennung zu bringen, um einzusehen, dass eine allgemeine Vernunft Alles in ihr zweckmässig eingerichtet habe, demnach eben so sehr Ursache des Guten sei; so dass in Wahrheit eine solche Wissenschaft der natürlichen Weltordnung dem sittlichen Leben dienen müsse. Denn verlangt die Schule und ohne Zweifel schon Antisthenes, dem Zufall Nichts zu überlassen (Diog. L. VI, 105; vgl. Stob. II. p. 348), mithin sich allein an die vernünftige Einsicht als Quelle alles Handelns zu halten, so wird sie gleichfalls den Zufall aus dem Gebiete des natürlichen Werdens verbannt und hierfür die vernünftige Ursache als Grund aller Dinge an die Stelle gesetzt haben. Der *unus naturalis deus* kann dem Sokratiker nicht anders als ein *σοφὸς δημιουργός* (Xen. Mem. I, 4, 7) oder als die *φρόνησις ἐν παντί* (ib. I, 4, 17), und die Welt selbst als eine Darstellung der ewigen Vernunft erschienen sein; weswegen Lactanz wohl befugt war, diesen einen natürlichen Gott als *totius summae artifex* erklärend zu bezeichnen (Div. Inst. I, 5. Epit. c. 4. vgl. Minuc. F. c. 19, beide nach Cicero). Antisthenes behauptete,

---

καιότατον εἴη μάθημα, gegebene Antwort, *τὸ ἀπομαθεῖν τὰ κακά*, dem Cyrus geliehen, worin wir weniger eine Verwechselung, als die Andeutung finden möchten, dass der Ausspruch ursprünglich in Antisthenes Dialog *Κῦρος* enthalten gewesen sei; ob aber in dem mit dem *Ἡρακλῆς ὁ μείζων* bei Diog. L. VI, 16 zusammengestellten? Dasselbe möchte auch von dem Ausspruch bei Epictet. Diss. III, 6, 20 gelten, s. Antonin. VII, 36 mit Gataker.

wie wir meinen, im Bewusstsein von dem über alles Endliche erhabenen, vollkommensten und mächtigsten Gott, dass Gott keinem Wesen ähnlich sei, weswegen ihn Niemand aus einem Bilde erkennen könne (Clem. Protr. p. 46 C. D. Strom. V. p. 601 A. B. Theodoret. Gr. Aff. Cur. I. p. 713). Auch hier zeigt er sich uns der Sokratischen Richtung getreu, welche ihn allein auf die Werke der göttlichen Kraft sich beschränken lehrte, deren unmittelbare Einwirkungen auf den Menschen durch innere Zusprache er jedoch dabei aufgeben durfte, weil ihm das göttliche Zeichen, so wie es der Lehrer immer vorgeschützt hatte, unerklärt geblieben war (Xen. Symp. VIII, 5 s. oben S. 231). Von einer andern Seite musste er sich aber wieder dem Sokrates anschliessen, wenn dieser die vollkommenste Unabhängigkeit von der äussern Natur und die Selbstgenugsamkeit dem göttlichen Wesen lieh; allein darin kann doch nur eine untergeordnete Anknüpfung seiner physischen und ethischen Lehren gesucht werden, dass er jene dazu benutzt, die widerstreitenden Elemente des glückseeligen Lebens durch Beschränkung der Bedürfnisse, die den Menschen von dem Äussern noch abhängig machten, wo möglich zu vernichten. Wir finden vielmehr, dass der vom Sokrates aufgestellte Satz, Nichts bedürfen, sei göttlich, und die wenigsten Bedürfnisse zu haben, komme dem Göttlichen am nächsten (Xen. Mem. I, 6, 10. Diog. L. II, 27), erst da entschieden seine Aufnahme erhält, wo das Ideal eines Sokratischen Lebens in ganz verzerrter Gestalt verwirklicht wird (Diog. L. VI, 105. Lucian. Cynic. p. 546 §. 12); denn als Diogenes in seiner Erscheinungsweise den Cynismus nach jenem vorbildlichen Muster heraustreten liess und im Ganzen wohl nur in demselben Satze seine richtige Vorstellung von den Göttern aufzuzeigen vermochte (Julian. Or. VI. p. 199 B), hatte die Schule ihren wissenschaftlichen Mittelpunkt verloren und mit der Verwerfung der physischen Speculation zugleich die Einsicht, dass der eine Gott Alles nach Zweckmässigkeit angeordnet, aufgegeben.

Wie weit Antisthenes diesem Punkte selbstthätig nachgeforscht, ist uns zu bestimmen gänzlich versagt; genug, dass wir ihn im Umgange mit Sokrates gebildet sehen. Dass nun aber Sokrates Unterricht nimmermehr darauf ausgegangen, sich mit Lust von den Volksgöttern loszusagen, nachdem sich ihm die

Idee von einem höchsten wahrhaft vernünftigen Gott deutlich herausgestellt hatte, dafür muss Antisthenes ein vollgültiges Zeugniss abgeben, wenn er bei Cicero noch die *populares deos multos* bestehen liess [1]). Sollten wirklich durch ihn, wie Diogenes L. (VI, 9. 10) meint, die Ankläger seines Lehrers, Anytus zur Flucht gebracht, und Meletus zum Tode verurtheilt sein (vgl. II, 43), was allerdings seiner begeisterten Liebe zum Sokrates entspricht (vgl. Xen. Symp. VIII, 4. Mem. III, 11, 17. Plat. Phaedon p. 59 B), so wird er in diesem Falle, so weit es ihm als *νόθος* verstattet war, den Satz besonders unterstützt haben, dass der Unschuldige in Wahrheit an die Götter geglaubt; und von diesem Glauben selbst beseelt kann Antisthenes in seinen Schriften *περὶ ἐξηγητῶν* [2]) und *περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας* (bei Diog. L. VI, 17) unmöglich polemisch gegen die Volksreligion aufgetreten sein. Diesem widerspricht nicht, wenn er gegen das Positive sich auflehnend erklärt, der Weise lebe nicht nach den bestehenden Gesetzen (Diog. L. VI, 11; vgl. VI, 38). Hierin kündigt sich nur seine Abneigung gegen den Athenischen Staat (vgl. Diog. L. VI, 6. 8) an, welche seine Nichtebenbürtigkeit hervorrief; sie mochte bewirken, dass sich der Cyniker einen neuen Staat entwarf (Diog. L. VI, 16), in welchem das Gesetz der Tugend die alleinige Norm bilde (Diog. L. VI, 11), wobei aber auch innerhalb der Lehre der Götterglaube als nothwendige Grundlage des Staatsgebäudes anerkannt sein wird; denn in der Irreligiosität hat sich nie die Ungebundenheit und bürgerliche Freiheit des wahren Cynikers ausgesprochen (vgl. Diog. bei Diog. L. VI, 42. 64 und die Rechtfertigung bei Julian. Or. VI. p. 199. VII. p. 212. 238). Eine Abweichung von Sokrates ist uns dagegen in Antisthenes Verhalten gegen die Mythologie gegeben, welches vielleicht ehe er mit ihm in Verbindung trat, durch die besondere Richtung seiner Zeit, wie wir sie oben (S. 234) heraushoben, bestimmt, nachher aber durch seinen eigenthümlichen Standpunkt ausgebildet sein mochte. In seinen ethischen Darstellungen soll er häufig von den Mythen Gebrauch

1) Dass er hierin von Sokrates abgewichen, wie Ritter (Gesch. d. a. Ph. II. S. 129) annimmt, müssen wir nach obiger Auffassung der Sokratischen Theologie verneinen.

2) Wenn nicht bei Diogenes L. für *περὶ ἐξηγητῶν*, *περὶ Ὁμήρου* zu schreiben ist *περὶ Ὁμήρου ἐξηγητῶν* mit Bezug auf die Allegoriker.

gemacht haben (Julian. Or. VII. p. 209 A. 215 C. 217 A); wir bemerken dann, dass er durch allegorische Auslegung eine ethische Anwendung zu erhalten sich bestrebte, während von physiologischen Deutungen keine Spur vorliegt. Dass ihn hauptsächlich die Herakles-Mythen beschäftigten, knüpft sich ganz natürlich an den Cynosarges an; wollte er hier die Tugend, die, um glückseelig zu werden, bloss Sokratischer Stärke bedürfe (Diog. L. VI, 11), in vollendeter Gestalt ausprägen, so sollte Herakles selbst als Muster der wahren Tugend, der Einsicht und Kraft, und somit als höchstes Vorbild eines Cynischen Lebens gelten (vgl. Julian. Or. VI. p. 187 C. Lucian. Cynic. p. 546. 47 §. 13. 14. Vitar. Auct. p. 543 §. 8). Antisthenes mag dieses in dem Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος und dem Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ (καὶ?) ἰσχύος durchgeführt, und dabei den Hauptsatz seiner Lehre gewonnen haben, dass Arbeit ein Gut sei (Diog. L. VI, 16. 18 vgl. mit §. 2. Eratosth. Catast. c. 40); so dass mit Anspielung auf den Cynischen Herakles ein späterer Anhänger der Schule, Oenomaus, behaupten konnte: ὁ Κυνισμὸς οὔτε Ἀντισθενισμός ἐστι οὔτε Διογενισμός (Julian. Or. l. l.). Ob etwa der erstern Schrift, da sie nach Diog. L. (VI, 16) mit dem Κῦρος, worin des Alcibiades gedacht war (Athen. V. p. 220 C), zusammenstand, die von Prokulus erhaltenen Worte angehörten, welche einen Zögling des Chiron wegen seiner jugendlichen Schönheit preisen (in Alcib. I. p. 98. 99 Creuz., vgl. dazu das Bruchstück in Germanicus Comment. in Arati Phaenom. bei Buhle T. II. p. 87), vermögen wir nicht zu entscheiden; wichtig bleibt uns nur die Bemerkung, dass dieser Achilles Alcibiades war (s. Proc. p. 114 Cr. T. II. p. 261 Cous. Olymp. in Alcib. I. p. 28), den der Sokratiker vermuthlich auch hier so wie er ihn sonst schilderte (s. Athen. l. l. u. XII. p. 534 C), in dem Gegensatze der gesammten neuern Erziehung zu der ächt Cynischen (vgl. die Paränese bei Plut. de Vitioso Pud. c. 18) behandelt haben wird [1]), wahrscheinlich um von dieser Seite weniger den Sokrates gegen die bekannten Anschuldigungen zu vertheidigen (Xen. Mem. I, 2, 12 seqq.), als wohl mit Hinblick auf die Zeichnung jenes Sokra-

---

1) Über den im Ἡρακλῆς ἢ (καὶ?) Μίδας (Diog. L. VI, 18) behandelten Gegensatz s. Welcker im N. Rh. Museum 1833 Jahrg. I. S. 592.

tischen Lieblings seine Polemik gegen Platon fortzusetzen. Gegen Letztern möchte auch das Princip mittelbar gerichtet gewesen sein, welches den Antisthenes in der Auslegung des Homer leitete. Platon verhielt sich dabei indifferent, ob den Homerischen Dichtungen ein verborgener Sinn unterliege oder nicht (de Rep. II. p. 378 D). Waren nun eben die hierbei berücksichtigten Erklärer bemüht gewesen, den beliebten Dichter gegen seine derben Geissler, einen Xenophanes und Heraklit, durch allegorische Deutungen zu rechtfertigen, so befolgte der Cyniker den Grundsatz, *ὅτι τὰ μὲν δόξῃ, τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ* (Dio Chrysost. LIII. p. 276 Reiske). Hierauf fussend muss seine Lehre in lebhaftem Verkehr mit dem Homerischen Sagenkreise getreten sein und besonders in der Odyssee mannichfache ethische Beziehungen und Anwendungen aufgesucht haben [1]; so dass, wenn man dazu den im Verlauf der Schule sich zeigenden Spuren allegorischer Mythenauslegungen, wie bei Diogenes in der Erklärung von Medea's pseudomagischer Kunst (s. Stob. Serm. 29, 62), bei Krates, dem Thebaner, in der von Zeus Herabschleudern des Hephästus (Schol. in Il. *Α*, 591 p. 44, b 41 Bekk.) nachgeht, sich mit Bestimmtheit herausstellt, dass bereits im Cynismus die Grundlage gelegt war, auf welcher fortbauend die Stoiker und an ihrer Spitze gleich Zenon ihr freilich wenig befriedigendes System zu entwickeln unternahmen.

Nur so weit ist es uns vergönnt, das Excerpt bei Cicero in seiner Bedeutung für die Philosophie des Sokratikers zu verfolgen. Befremden darf es dann nicht, dass Antisthenes trotz seiner geläuterten Begriffe das Urtheil erfährt: *tollit vim et naturam deorum;* denn gerade dadurch, dass er Gott gefunden, den einen natürlichen, und ihn unterschieden von den vielen Volksgöttern, muss er als Vernichter des göttlichen Wesens von einem Epikureer abgewiesen werden, der nichts mehr als eine göttliche Kraft in der Welt scheut, und allein aus Rücksichten des ihn

---

1) S. das Verzeichniss bei Diog. L. VI, 15—18. Photii Bibl. p. 101, b 10 Bekk. (hier werden die beiden Dialoge *περὶ Κύρου* und *περὶ Ὀδυσσείας* als ächte und zugleich als Muster *εἰλικρινοῦς καὶ καθαροῦ καὶ Ἀττικοῦ λόγου* bezeichnet) mit Schol. in Odyss. *Α*, 1 p. 9. *Ε*, 211. *Η*, 257. *Ι*, 525. Buttm. Schol. in Il. *Ο*, 123. *Ψ*, 65. Bekk. Eust. ad h. l. p. 1288, 9, vgl. Nitzsch Proleg. ad Plat. Ion. p. 15. Lobeck Aglaoph. I. p. 159 h.

noch bindenden Glaubens die Götter bewahrt, um ihnen auch dann bloss eine Scheinexistenz zu lassen. Phädrus, unser eigentlicher Gewährsmann, wird darum den Cyniker in die Klasse von Denkern mit eingeschlossen haben, welche ihm offenbar die Götter aufhoben (φανερους οντας, ως αναιρουν Col. XII, 6—8 vgl. oben S. 162); doch möchte es uns nach der Strenge des Urtheils bedünken, dass er und ihm folgend Cicero, dieser natürlich im Interesse seiner Gesprächsperson, dabei zugleich eine Vergeltung an dem Antisthenes haben üben wollen. Denn unläugbar war dieser Cyniker in seiner Schrift περὶ ἡδονῆς (Diog. L. VI, 17) [1]) als Feind der hedonischen Schule aufgetreten (vgl. Theodoret. Gr. Aff. Cur. III. p. 774), da er sich im Gegensatz zu der Aristippischen Lehre so fern von innerer Lustempfindung zeigt, dass er jedenfalls mit Rückblick hierauf sagen konnte: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην (Diog. L. VI, 3. Sext. Hypot. III, 181. adv. Math. XI, 73. 74. Clem. Strom. II. p. 412 D. Theodoret l. l. XII, p. 1025. Excerpta bei Cramer in den Anecd. Gr. e cod. Oxon. Vol. IV. p. 253, 12. Gell. N. A. IX, 5). Sollte er nur die Lust zugelassen, die keine Reue verursache (Athen. XII. p. 513 A), so musste er hierbei an die wahrhafte gedacht haben, welche ihm aus der Thätigkeit des Lebens oder aus der Tugendübung entspringt (Stob. Serm. 29, 65. Arsen. Viol. p. 273 W.), während ihm die des Körpers, weil sie nichts Gesundes sei (Plat. Phileb. p. 44 C), insofern sie Unthätigkeit der Seele erzeugt, rein verächtlich erschien (vgl. Clem. Strom. II. p. 406 C, vielleicht aus dem Ἐρωτικός, Diog. L. VI, 15). Dass er dadurch den Nerv des Epikureischen Princips am empfindlichsten getroffen, leuchtet ein; sollte aber nicht ein Verfechter der körperlichen Lust, wo er es wie in seiner Lehre von den Göttern konnte, recht stark seine feindliche Gesinnung geäussert haben?

XVI.

Wenn wir uns nach Prüfung dessen, was dem Gebiete der eigentlichen Sokratik angehört, sofort zu der Platonischen Schule, wie sie bereits oben im Allgemeinen von uns bestimmt wurde, hinwenden, so lässt der Übergang

---

1) Vgl. Schleiermacher zum Philebus p. 43. S. 487 d. Übers.

Cap. 13 §. 32: *„Nec multo secus Speusippus, Platonem avunculum subsequens et vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem deorum."*

deutlich genug durchblicken, wie wir von historischer Seite den wahren Fortschritt auffassen sollen. Denn dass Speusippus aus dem Grunde auf Antisthenes folgt, weil er durch seinen Lehrsatz Begriff und Vorstellung von den Göttern auszutilgen suche, kann uns eben so wenig leitende Norm sein, als wir in die Anschuldigung selbst mehr hineinzulegen gesonnen sein dürfen, als was für den Epikureismus von alleiniger Gültigkeit ist. Vielmehr haben wir in der Stellung des Platonikers, wie in der Anschliessung des Aristoteles, Xenokrates und Heraklides Ponticus, was auch der bei letztern jedes Mal beigefügte Zusatz besagt, die Andeutung zu finden, dass Cicero's Führer die vorzüglichsten Zöglinge der Akademie, welche unter der persönlichen Leitung des Stifters gebildet waren, ausheben wollte, und zwar wie die Aufnahme des Aristoteles und Heraklides zeigt, ohne Rücksicht auf die Folge im Lehramte, wodurch zugleich der Versuch, eine alte Akademie zusammenzusetzen, aufgegeben war. Unrichtig würden wir daher verfahren, wenn wir für die ganze Darstellung der Platoniker auf die Worte *Platonem avunculum subsequens* ein besonderes Gewicht legten. Diesen Beisatz dürfte nicht die ursprüngliche Quelle, weil sie sich wohl eher durch die Anordnungsweise aussprach, sondern Cicero selbst gemacht haben, der als ältester Zeuge mit der Nachricht auftritt, Speusippus sei Schwestersohn (Spätere nennen hier die Potone) des Platon gewesen und von diesem zum Nachfolger in der Akademie eingesetzt, vgl. Acad. I, 4, 17. 9, 34. de Orat. III, 18, 67. Fehlen uns freilich darüber die Berichte, durch welche Gründe Platon zu dieser Wahl bestimmt sei, ob durch andere, als, wie wir meinen, theils durch das verwandtschaftliche Verhältniss [1]), theils dadurch, dass er im Aristoteles keine Gewähr für eine treue Überlieferung seiner Lehre finden konnte, so hindert uns nichts, dem Römer, da er sich dort offenbar ältern Grie-

---

1) Für dieses Verhältniss zeugt das besondere Verkehren des Speusippus mit Platon nach Plut. de Adulat. c. 32. Dion c. 22.

chischen Quellen überlässt, in beiden Punkten Glauben zu schenken, zumal seine Aussage durch das ganze spätere und mit Ausnahme des Augustinus von ihm unabhängige Alterthum bestätigt wird [1]). Weit bedenklicher ist es ihm zu trauen, wenn er de Orat. l. l. behauptet, dass Speusippus und die folgenden Vertreter der alten Akademie nicht sehr von Aristoteles abgewichen wären. Dieses gründet sich, wie wir bemerken, auf den allgemeinen Satz des Antiochus, welchen Cicero, weil er ihm durchaus feststand, mit besonderer Vorliebe vorträgt [2]), dass die ältern Akademiker und die ihnen gleichzeitigen Peripatetiker zwar nicht den Worten, aber der Sache nach übereinstimmten, weswegen er mit Rücksicht hierauf sagen konnte, beide seien einstmals Eins gewesen (Acad. I, 4, 17. 18. II, 5, 15. de Fin. IV, 2, 5. V, 3, 7. 8, 21. de Legb. I, 13, 38. de Off. III, 4, 20).

---

1) S. Diog. L. Prooem. 14. IV, 1. David in Arist. Categ. p. 23, b 46 seqq. Br. Athen. VII. p. 279 E. XII. p. 546 D. Clem. Strom. I. p. 301 B. II. p. 418 D. Theodoret. Gr. Aff. Cur. V. p. 823. Numen. bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 5 p. 727 B mit XIV, 4 p. 726 B. Theolog. Arith. p. 61 (nach Boeckh's Emend. im Philol. S. 138, 1). Augustin. de civ. D. VIII, 12; vgl. die Folge bei Sext. adv. Math. VII, 145 mit Hypot. I, 220. Galen. Hist. ph. c. 2.

2) Selbst auf die äussere Einrichtung seines Tusculanums, des Hauptsitzes seiner philosophischen Thätigkeit, möchte unsers Bedünkens obiger Satz von Einfluss gewesen sein. Der obere Theil der Villa bildete das Lyceum, der untere die Akademie (ähnlich Hadrian auf seiner Tiburtinischen Villa, s. Spartian. c. 26); hierin lag schon die Versöhnung, welche zwischen beiden Schulen einzuleiten sei. Beide Gymnasien enthielten zugleich *ambulationes*, d. h. περίπατοι, zum Auf- und Abwandeln bestimmte Baumgänge (de Divin. I, 5, 8. Tusc. D. II, 3, 9. III, 4, 7. IV, 4, 7). Auch Platon's Akademie umgab ein περίπατος (Athen. VIII. p. 354 B. Cic. de Fin. V, 1); Plutarch nennt sie δενδροφορωτάτην προαστείων im Sylla c. 12; nach Plinius (N. H. XXXI, 3) war Cicero's Akademie berühmt *portica ac nemore.* Beachtenswerth ist hierbei, dass der Römer seine reichhaltige Bibliothek im Lyceum aufgestellt (de Divin. II, 3, 8. Topic. c. 1 init., darum liest hier sein Bruder Quintus das dritte Buch de N. D. s. de Divin. I, 5, 8), das untere Gymnasium dagegen vorzugsweise für philosophische Unterhaltungen gewählt hatte (Tusc. D. l. l.), nur scheint Plinius a. O. zu wenig unterrichtet gewesen zu sein, wenn er den Namen der *Academica* von der *villa Academia* benannt sein lässt, was eben so falsch ist, wie wenn die ältern Ausgaben den Titel *Academicae Quaestiones* oder *Disputationes* liefern.

Unzweideutig giebt er selbst aber hierbei zu verstehen, dass sich diese Übereinstimmung vorzugsweise auf das Gebiet der Ethik erstrecke; ja, noch einschränkender lässt er sie dann zwischen Xenokrates oder Polemon und Aristoteles Statt haben (Acad. I, 4, 18. 6, 22. II, 42. 131. 44, 136. 45, 137. de Fin. II, 11, 34, de Legb. I, 21, 55); und in der That vermögen auch wir die angedeutete Annäherung des Speusippus an den Stagiriten bloss im Sittlichen, sowohl in der Güter- als Tugendlehre zu begreifen [1]. Wer die höchst fragmentarische Form kennt, in welcher die philosophischen Bestrebungen dieses Akademikers aufbewahrt sind, muss mit uns um so unerfreueter jene Bemerkung aufnehmen, als durch sie für seine physische Speculation jeder feste Anknüpfungspunkt verloren gegangen ist. Will uns hingegen Diogenes L. dadurch zufriedenstellen, dass Speusippus bei Platon's Lehrsätzen verblieben sei (IV, 1), so schiene uns geholfen, wenn nur von dem Compilator mehr zu erwarten wäre, als dass er die Bedeutung eines *μαθητής* und *διάδοχος* einseitig bevorzugt; Eusebius kann deshalb noch immer mit der Behauptung Recht behalten, Speusippus (Xenokrates und Polemon) vernichte von Grund aus Platon's System durch Einführung fremder Dogmen (Pr. Ev. XIV, 4. p. 726 B. vgl. Numen. das. c. 5. p. 727 B. C; freilich soll hieraus die Abweichung der spätern Akademiker abgeleitet werden), wobei es uns nahe liegt, wenigstens der historischen Veranlassung nach hier festzuhalten, was sehr junge und unkritische Pythagoreer aussagten, dass auch Speusippus das Fruchtbare aus der Pythagorischen Schule mit geringer Abänderung sich angeeignet habe (bei Porphyr. V. P. §. 53). Nachstehende Prüfung, die gern Alles aufbieten möchte, was zunächst zur Aufklärung des Lehrsatzes bei Cicero beitragen könnte, wird zeigen, in wie weit jene ganz allgemein gehaltenen Berichte Berücksichtigung verdienen, wo es auf Betrachtung des Einzelnen ankommt, die an dem glaubhaftesten Zeugen ihre Stütze erhält.

---

1) Vgl. Clem. Strom. II. p. 418 D; nach Arist. Eth. Nic. VII, 13 und X, 2 [vgl. Eustrat. fol. 166 B] hatte sich Speusippus in der Bestimmung des *ἀγαθόν* gegen den Eudoxus aufgelehnt, wahrscheinlich in der Schrift *περὶ ἡδονῆς* oder in dem *Ἀρίστιππος* bei Diog. L. IV, 4, vgl. Gell. N. A. IX, 5, 4.

Nach Aristoteles nahmen die Pythagoreer und Speusippus an, dass das Schönste und Beste nicht im Principe liege, weil auch von den Pflanzen und den Thieren die Principe zwar Ursachen seien, das Schöne aber und Vollkommene erst in dem aus ihnen Hervorgegangenen sich finde (Met. XII, 7 p. 249, 20 seqq. [1]). Absichtlich beginnen wir mit dieser Angabe, weil sie so klar und einfach ausgesprochen uns am sichersten zu einem befriedigenden Resultate anleiten wird. Für's Erste wäre zu untersuchen, ob dort die ganze Pythagorische Schule oder nur eine bestimmte Richtung in ihr gemeint sei, der sich der Platoniker angeschlossen. Aristoteles nennt die Pythagoreer schlechthin, und hebt auch in der Nikomachischen Ethik bei Beurtheilung der Platonischen Idee des Guten die Pythagoreer im Allgemeinen hervor, denen Speusippus gefolgt zu sein scheine (I, 6 oder c. 4 bei Bekk. [2]), weist aber hier durch die Bestimmung,

---

1) *Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων προτέρων ἐστὶ* (Cod. Laur.) *τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον, οἷον πρότερον ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου γενόμενον, ἀλλ' ἕτερον ἐξ οὗ τὸ σπέρμα.* (Schon hierin ist die wahre Beziehung für Met. XII, 10 p. 256, 30 zu suchen; vgl. auch Ps. Alex. das. p. 811, b 7). Weder der vorgebliche Alexander zu jener Stelle noch alle bis jetzt verglichenen Codd. der Metaphysik geben einen andern als Speusippus Namen; setzt Themistius dafür den des Leukippus (fol. 16), so kann dieser nicht erst durch die Arabische und Hebräische Übersetzung seiner Paraphrase — nach letzterer wurde die heutige Lateinische von Finzius 1558 gemacht — hineingetragen, muss vielmehr schon in dem Griechischen Original enthalten gewesen sein, da die Scholien des vermeintlichen Philoponus (fol. 51 B) dieselbe Verwechslung haben; wir schliessen hieraus, dass in einer alten Handschriftenfamilie des Aristotelischen Werkes *Λεύκιππος* verschrieben war, die wiederum den Arabern, wie aus Averroes (T. VIII p. 340 B. 341 A.) ersichtlich, den Text lieferte. Verdorben ist der Name in zwei Codd. der Theophrastischen Metaphysik p. 313, 2 Br. *οἱ περὶ Πεύσιππον*, in mehreren und guten des Augustinus de civ. D. VIII, 13 *Xeusippus*, während bei Probus in Virg. Buc. VI, 31 p. 351 Lion. *Speusippus* steht, wo *Chrysippus* zu ändern ist.

2) *Πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ* (sc. *αὐτοαγαθοῦ*), *τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν· οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ.* Aristoteles verweist hierauf auf andere Darstellungen (*ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἄλλος ἔστω λόγος*). Da Speusippus An-

dass jene das Eins in die Reihe der Güter stellten, dieselben, welche ihm dann das Böse auf das Unbegrenzte zurückführten (ib. II, 6 oder c. 5 B.), darauf hin, dass wir nur diejenigen verstehen sollen, welche er Met. I, 5 p. 16, 30 seqq. ausdrücklich trennt, insofern sie eine andere Ausbildung der alt Pythagorischen Zahlenlehre verfolgend zehn Principien in gegensätzlicher Reihe aufstellten. Bei einer frühern Gelegenheit haben wir uns über die eigentliche Bedeutung dieses Versuchs dahin erklärt, dass die Pythagoreer, die so lehrten, bloss bemüht gewesen seien, die beiden Principien des Begrenzenden und des Unbegrenzten nach dem Regulativ der heiligen Zehnzahl sich entwickeln zu lassen (s. oben S. 71); hier bemerken wir, dass was Aristoteles von den Pythagoreern und dem Speusippus sagt, das Schönste und Beste sei nicht im Principe, vielmehr erst ein Abgeleitetes, auf jene in der Beziehung zurückgeht, dass sie, ganz so wie es die Tafel der zehn Gegensätze andeutet [1]), das Gute erst für eine Entwicklung des Principes gehalten, gleich wie in obiger Stelle der Ethik für Speusippus von der einen Seite so viel liegen soll, dass auch er das Gute für nichts Ursprüngliches ausgegeben hätte [2]). Im Gegensatz zu den gemein-

---

schluss an diese Pythagoreer in der Verbindung als untergeordnet erscheint, so möchten wir nicht gleich des Stagiriten Werk *περὶ τῆς Σπευσίππου καὶ Ξενοκράτους φιλοσοφίας* (Diog. L. V, 25. Anonym. ap. Menag. ad Diog. L. V, 35) hervorziehen, beschränken uns vielmehr entweder auf die Schrift *περὶ τἀγαθοῦ* (s. Jenaer Lit. Z. 1836. Nro. 14. S. 106. 107) oder auf die über die Pythagoreer (vgl. Simpl. zu de Caelo II, 2. Schol. p. 492, a 13 seqq. Br.). Übrigens können wir auf die Kriterien, nach welchen jetzt Gruppe (Über die Fragmente des Archytas S. 56. 77) beide Sätze in der Nikomachischen Ethik als ungeschickte Randglossen verwirft, überall keine Rücksicht nehmen. Was Gruppe S. 52 folg. über die den Alkmäon betreffende Stelle der Metaphysik erwiesen zu haben glaubt, mag die Vergleichung mit unserer frühern Analyse zeigen.

1) Dass die bei Spätern vorkommende Verstellung des *ἀγαθὸν καὶ κακὸν* auf der Tafel gegen die ohne Zweifel ächte Anordnung des Aristoteles von keiner kritischen Bedeutung sein kann, ist bereits von Ritter Gesch. d. Pythag. Phil. S. 124, 2 und Brandis Handb. I. S. 503 a. 506 e anerkannt.

2) Die Beschränkung jener Aussage auf einige der Pythagoreer werden Kenner der Aristotelischen Darstellung für keine Beeinträchtigung des Ausdrucks erklären, vielmehr zugestehen, dass gerade dann, wenn der Forscher von einigen jener Anhänger berichtet, was er sonst von

ten Anhängern konnte Aristoteles dann diejenigen im Sinne haben, welche nach ihm das ἀγαθὸν in's Princip setzend das absolute Eins als das Gute selbst betrachteten (Met. XIV, 4 p. 301, 16) oder von denen er gewissermassen die Zweckursache beachtet sein lässt (Met. I, 6 p. 23, 11), worunter auch wir nicht bloss Platon, sondern zugleich Pythagoreer, welche zu der ersten Stelle Syrianus (vgl. das Original bei BRANDIS Handb. I. S. 485 l) und Pseudo-Alexander (Schol. in Arist. I. p. 828 a 25 BR.) sicherlich hier nach älteren Auslegungen nennen, zu begreifen wohl geneigt sind [1]). Was uns dazu bestimmt, obige Worte der Metaphysik nach jener Beziehung zu den Pythagoreern zu fassen, ist die eingelegte Vergleichung mit den Principien der Pflanzen und Thiere. Diese kann den Pythagoreern insofern nicht zukommen, als sie solche naturwissenschaftliche Studien voraussetzt, die nicht in den Kreis ihrer Schule fielen; dass sie aber auch nicht dem Aristoteles selbst angehöre, was RITTER (Gesch. d. Pythag. Phil. S. 150 u. Gesch d. a. Ph. I. S. 399 folg.) festhielt und BRANDIS (Rhein. Mus. 1828 S. 228) zugab, musste die beigefügte Widerlegung und noch mehr die entsprechende Stelle Met. XIV, 5 p. 302, 27 zeigen. In dieser wird der Vergleich der Principien des Weltganzen mit dem Principe der Thiere und Pflanzen, worauf die Annahme gebaut werde, dass, wie es bei diesem sich finde, auch bei jenen aus dem Unbestimmten und Unvollkommenen immer das Vollkommnere hervorgehen müsse, in einer Weise beibehalten, die darauf hinführt, dass er unzwei-

---

der Schule im Allgemeinen, ohne eine genauere Scheidung zu beabsichtigen, anführt, die bestimmtere Angabe zum Maassstab genommen werden müsse, vgl. BRANDIS im Rhein. Mus. 1828 S. 211. Wir betrachten es als einen bestätigenden Fall, wenn Aristoteles de Caelo III, 1 p. 300, a 16 gleichfalls auf einige der Pythagoreer zurückführt, was er sonst schlechthin von diesen behauptet, dass sie die Natur aus Zahlen construirt; möglich, um dann zunächst die zweite noch alte auf zehn Gegensätze eingehende Richtung hiervon abzusondern.

1) Dadurch, so wie durch die Zurückführung der Hauptstelle des Aristoteles auf abweichende Annahmen einiger Anhänger sind wir in den Stand gesetzt, der Verbindung der Pythagorischen Philosophie mit der mythisch philosophischen Lehre des Pherekydes von dem ersten Erzeugenden als dem ἄριστον, welches wir dem Simonideischen Ζεὺς ἀριάναγχας (Athen. III p. 99 B. fr. LXX SCHNEID.) ähnlich zu denken haben, näher zu treten; vgl. dagegen RITTER Gesch d. a. Ph. I. S. 361.

deutig einer fremden Lehre zuzueignen sei [1]). Hiernach tragen wir kein Bedenken, den Speusippus allein als den Urheber anzuerkennen, der nicht etwa dadurch auf die alte Vergleichung der Weltbildung mit der Erzeugung eines Lebendigen aus dem Samen zurückging, wie Ritter (Gesch d. a. Ph. II. S. 529. 30. vgl. I. S. 213 not. 5 und 401) urtheilt, vielmehr seine naturwissenschaftlichen Beobachtungen zum Standpunkt nahm, die uns aus den hauptsächlich von Athenäus erhaltenen Bruchstücken des Werkes *῞Ομοια*, in welchem er Nachweisung der Ähnlichkeit der Thier- und Pflanzenarten bezweckte [2]), kenntlich sind. Aristoteles, dessen Theologie bei Speusippus Satze sehr stark betheiligt war, setzt ihm jedesmal entgegen, dass allerdings die Principien der Einzelwesen vollkommen seien, da nicht der Samen, woraus diese entstünden, das *πρῶτον*, sondern das, von welchem er komme, das Erste und Vollkommene sei (vgl. de Part. Anim. I, 1 p. 641, b 30 seqq. Bekk.). Hier liegen die Forderungen der Aristotelischen Lehre zum Grunde, die Energie in ihrem begrifflichen und zeitlichen Frühersein aufzufassen; wir werden hierbei, genau bezogen, auf die voranstehenden Erörterungen der Metaphysik IX, 8 p. 185, 18 seqq. verwiesen, in welchen der Denker, was unsern Fall anlangt, sich dafür entschied, dass bei dem Einzelwesen, wiewohl das Vermögen oder das dem Vermögen nach Seiende früher sei, dennoch dasjenige, woraus jenes erst hervorgehe und welches schon ein der Thätigkeit nach Seiendes oder vollkommen Ausgebildetes sei, der Zeit und dem Begriffe nach als das Frühere betrachtet werden

1) *Οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζώων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν δὲ* (Pseudo-Alex. c. Codd. Bekk.) *ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησίν* (Codd. Bekk.), *ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό* (dieses eine blosse Folgerung des Aristoteles). *εἰσὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα τέλειαι αἱ ἀρχαὶ ἐξ ὧν ταῦτα· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, καὶ οὐκ ἔστι τὸ σπέρμα πρῶτον.*

2) Dieses in wissenschaftlichem Geiste und wohl nicht ohne Einfluss der Aristotelischen Naturkunde gearbeitete Werk soll nach Diog. L. IV, 5 dialogisch geschrieben gewesen sein, was wir bezweifeln. In dem Verzeichniss ist entweder *διάλογοι* zu streichen, oder *διάλογοι. τῶν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων ι* zu interpungiren. Eine mittelbare Bezugnahme auf den Inhalt jener Schrift gewahre ich bei Arist. de Part. Anim. I, 2, wo die angeführten *γεγραμμέναι διαιρέσεις* zugleich die Speusippischen einschliessen, die wahrscheinlich ein Beiwerk der *῞Ομοια* bildeten, vgl. Diog. l. l.

müsse. Aristoteles will demnach nimmermehr dem Speusippus, und eben so wenig schon den Pythagoreern, den philosophischen Gebrauch des Gegensatzes zwischen dem dem Vermögen nach und dem der Wirklichkeit nach Seienden leihen, nimmt vielmehr durch jene Vergleichung aufgefordert, Anlass, ihn von seinem Gebiete aus der Beurtheilung in dem Maasse unterzulegen, dass der Platoniker zwar auch nicht in dem Möglichen, sondern in dem Wirklichen das Vollkommene finde, dadurch aber, dass ihm letzteres erst werde, die Möglichkeit dem Begriffe nach in Rücksicht auf die Principien der Wirklichkeit vorausgehen lasse [1]).

Ohne grosse Schwierigkeit vermögen wir jetzt anderweitige Andeutungen bei Aristoteles zu verfolgen, für deren wahre Beziehung sonst jede sichere Anknüpfung fehlen würde. Zuvörderst glauben wir keinen Widerspruch zu gewärtigen, wenn wir dem Einfluss der Speusippischen Lehre zuschreiben, dass die zu Aristoteles Zeit über die Gottheit forschenden Philosophen das Gute und Schöne für ein Nacherzeugtes erklärten, welches erst bei fortschreitender Entwicklung der Natur zum Vorschein komme (Met. XIV, 4 p. 300, 29 seqq.); wahrscheinlich gehören sie selbst der Platonischen Schule an, da wir sie auch nach jener Zusammenstellung mit den alten Dichtern, unzweifelhaft Orphikern, und mit dem Pherekydes (vgl. Brandis Handb. I. S. 69. 70 mit S. 59 u. 76), als wissenschaftliche Männer anzusehen haben. Gleich wie sie dort im Gegensatz zu Platon auftreten, eben so Speusippus in einer spätern Stelle (ib. p. 302, 8), die seinen Standpunkt höchst wesentlich ergänzen hilft. Hier wird nämlich der Ansicht, dass das Eins das Gute selbst sei, die eines Andern entgegengestellt, der sich gescheut, das Gute mit dem Eins in Verbindung zu bringen, um der Schwierigkeit auszuweichen, das dem Eins Entgegengesetzte für das Böse auszugeben und somit, da die Erzeugung aus dem Entgegengesetzten, also dem Eins und der Menge, Statt finde, Alles aus dem Guten selbst und aus dem Bösen selbst hervorgehen zu lassen [2]).

1) Vgl. Reinhold Beitrag zur Erläuterung der Pythagorischen Metaphysik S. 72 folg., der doch wohl eben so wenig wie nach ihm Wendt (Berl. Jahrb. für wiss. Kritik 1828 S. 374) daran dachte, obigen Gegensatz historisch den Pythagoreern zuzusprechen.

2) *Ταῦτά τε δὴ συμβαίνει ἄτοπα, καὶ τὸ ἐναντίον στοιχεῖον, εἴτε πλῆ-*

Schon der falsche Alexander erwähnt hierbei den Platoniker, um die Bestimmtheit des Ausdrucks genügend zurückzuführen; uns kann er zu Folge der Worte der Metaphysik, von welchen wir ausgingen, nicht verborgen bleiben; so dass wir von hier aus für ihn die zweite Beziehung in der Nikomachischen Ethik (I, 6) gewinnen, dass er das ἕν nicht für das Gute an sich, vielmehr von seinem Lehrer abweichend und jenen Pythagoreern beipflichtend das Gute für eine Entwicklung gehalten habe. Speusippus musste sich hierdurch wohl zunächst gegen die Bestimmungen auflehnen, welche er in Platon's mündlichen Vorträgen περὶ τἀγαθοῦ, die auch von ihm aufgezeichnet waren (Simpl. ad Phys. fol. 32 B. vgl. 104 B [1]), erhalten hatte, während er selbst überzeugt gewesen zu sein scheint, dass das Gute als ein vollendetes Sein sich erst durch fortschreitende Entfaltung der gegensätzlichen Principien herausstelle, wobei die Zehnzahl, der er sicherlich nicht ausschliesslich im Interesse der Pythagorischen Lehre seine Aufmerksamkeit zugewendet hatte (Theolog. Arith. p. 61), in der Art gebraucht sein mochte, dass, je weiter die Entfaltung von dem Eins aus (vgl. Met. VII, 2 p. 129, 28 und Theophr. Met. c. 3 p. 313, 2) abstehe und je

θος ὄν εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρόν, τὸ κακὸν αὐτό. διόπερ ὁ μὲν ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προςάπτειν τῷ ἑνί, ὡς ἀναγκαῖον ὄν, ἐπειδὴ ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις, τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι. Nur diese Lesart, welche die Bekkerschen Collationen darbieten, ist sprachrichtig und liefert den hierher gehörigen Gedanken. Wir erwarten nicht, dass sowohl BRANDIS das störende ἐπεὶ δ᾽, welches gar nicht diplomatisch beglaubigt, vielmehr bloss Druckfehler der spätern Casaubonischen Abdrücke ist, in denen wir es finden (CASAUBONUS erste Recension von 1590, wie alle ältern Ausgaben sammt der Aldina kennen es nicht), als auch TRENDELENBURG (Platonis de Ideis et Num. Doctr. p. 99. 100), welchem BIESE (die Philos. des Aristot. Bd. I. S. 605) folgt, die Vulgate und die hierauf gebaute Auslegung fernerhin vertheidigen werden; ἀναγκαῖον muss auch Pseudo-Alexander gelesen und auf das Folgende bezogen haben, s. Schol. in Arist. I. p. 828, a 34 BR.

1) In dem Schriftenverzeichniss bei Diog. L. kann ich dieses Werk nur unter dem Titel περὶ φιλοσοφίας (IV, 4) wiederfinden. BRANDIS irrt (de perd. Arist. libr. etc. p. 4, 3), wenn er den Simplicius fol. 32 B. die Aufschrift περὶ τἀγαθοῦ verbürgen lässt, indem der Commentator von Aufzeichnung der Platonischen Vorträge, aber nicht von einem bestimmten Titel des Speusippischen Buchs redet.



mehr sie sich der vollendenden Zehnzahl nähere, um so sichtbarer das Vollkommene zur Erscheinung gelange.

Wollte nun aber Speusippus bis zu einem letzten Grunde vordringen, der noch über dem Gegensatze des Einen und der Menge, oder, wie ihm hierfür die Bezeichnung geläufig sein konnte, der unbestimmten Zweiheit, stehe, ohne die höchste Idee des Guten als einen solchen anzuerkennen, so hatte er selbst dessen Verhältniss zu dem Einen und dem Guten angedeutet, dass ein solcher unbedingter Grund weder das Eins noch das Gute sei. Die vollständigste Bestätigung gewährt folgender Artikel in den Excerpten des Stobäus: *Σπεύσιππος τὸν νοῦν* (sc. *θεὸν ἀπεφήνατο*), *οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ* (I p. 58); hier ist die Rede von Gott, den der Philosoph als die Vernunft aufgeführt, welche also weder mit dem Eins noch mit dem Guten identisch sei. Offenbar sollte in dieser hervorgehobenen Unterscheidung eine wesentliche Abweichung von einer andern Denkweise bemerklich gemacht werden, und wer zuerst jenen Auszug ohne Zweifel aus Speusippus Schrift *περὶ θεῶν* (Diog. L. IV, 4) lieferte, musste erkannt haben, dass die Unterscheidung unmittelbar gegen Platon gerichtet war. Sollte die Vernunft weder mit dem Eins, von welchem der Platoniker in der Entwicklung seiner Wesenheiten und Gründe begann (Arist Met. l. l.), noch mit dem Guten, welches ihm für nichts Ursprüngliches galt, dasselbe, sondern eigener Natur sein, so konnte sie sich nur als der gegensatzlose, über die beiden Principien erhobene Urgrund darstellen, der eben so wenig wie die oberste Einheit der Pythagoreer in den Gegensatz dieser Principien in der Art eingehe oder ihn in sich aufnehme, dass sich aus ihm als dem Unvollkommenen das Vollkommene entfalte; eine Auffassung, der wir bereits durch obige Auslegung der Aristotelischen Zeugnisse entgegengearbeitet haben; wohl aber konnte Speusippus, wenn er zunächst den Pythagoreern getreu blieb, veranlasst sein, Gott in der nothwendigen Zusammengehörigkeit mit der Welt betrachtend, das Schönste und Beste durch ihn in der weltlichen Entwicklung vermittelst Bestimmung der Principien hervorgehen zu lassen, so dass die Welt gleichfalls ewige Thätigkeit Gottes sei. Hier ist uns die Stelle der Lehre gegeben, wo die Annahme einer Alles regierenden thierischen Kraft eingreift. Die Verschieden-

heit, welche sich bei Stobäus und Cicero in der Benennung der Speusippischen Gottheit als *νοῦς* und als *vis animalis* [1]) kund giebt, berechtigt uns noch keineswegs, die eine Angabe über der andern zu verdächtigen; vielmehr möchten wir in dem Auszuge bei Cicero, den wir aus derselben Schrift über die Götter ableiten, das Gepräge einer Darstellung finden, in der bei Zurückführung aller Dinge auf einen sie beherrschenden und von ihnen gesonderten Grund gerade die Bezeichnung einer animalischen Kraft stärker als die einer vernünftigen hervortrat, wodurch der Denker einen allgemeineren Ausdruck von seinem naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte aus gewann, während er für das individuelle vernünftige Leben, wie aus dem Ausspruch bei Stobäus (Serm. 119, 17) erhellt, mehr die Kraft der Vernünftigkeit geltend machen konnte. Seele und Intelligenz, vermuthen wir, ging ihm in dem Begriffe einer allgemeinen Lebenskraft auf (vgl. Cic. Acad. I, 7, 29); und sehr wahrscheinlich dünkt es uns, dass er hierbei — jedenfalls um von dieser Seite, weil ihn die mythisch symbolische Construction in dem Gebiete Platonischer Physik nicht befriedigt hatte, zu dem Urstamm zurückzukehren — dem Pythagorischen, wenn nicht dem Anaxagorischen System sich annäherte, ohne sich aber den Forderungen seines Lehrers zu entziehen, die genaue und consequente Scheidung beider Vermögen in Rücksicht auf die Erkenntniss festzuhalten. Ein jüngst mitgetheiltes Excerpt aus einem ungedruckten Commentar zum Phaedon bedeutet uns, dass Speusippus (offenbar in der Schrift *περὶ ψυχῆς*, Diog. L. IV, 4) die Unsterblichkeit der Seele bis auf den unvernünftigen Theil derselben ausgedehnt [2]); in der That dürfen wir hieraus

---

1) Berichtet Minucius F., wie öfter bemerkt, stets nach Cicero: *Speusippum (notum est) vim naturalem, animalem, qua omnia regantur, deum nosse (Octav.* c. 19), so muss das beigefügte *naturalem*, welches schon Dawis zu Cic. a. O. zu löschen rieth, aus dem vorausgehenden Antisthenischen Satze eingeschwärzt sein, da sich Minucius, wo es auf die Lehrmeinungen ankommt, derartige Einschiebsel nicht erlaubt.

2) *Οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἔνι ὅπου* (schr. *ἔσθ᾽ ὅπου*)· *οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος· οἱ δὲ μέχρι μόνης τῆς λογικῆς, ὡς Πρόκλος καὶ Πορφύριος· οἱ δὲ*

folgern, dass der Platoniker den allgemeinen Geist und Seele zu einer Natur zusammengefasst habe. Auf den Einfluss Pythagorischer Lehre glauben wir jedoch mit Nothwendigkeit zurückkommen zu müssen, wenn uns Theophrast in einer sonst ganz unerklärbaren Stelle bemerkt: *Σπεύσιππος σπάνιόν τι τὸ τίμιον ποιεῖ, τὸ περὶ τὴν τοῦ μέσου χώραν· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἑκατέρωθεν* (Met. c. 9 p. 322, 12). Unter dem *τίμιον* haben wir der dortigen Verknüpfung nach das *θεῖον* zu verstehen, vollkommen der Aristotelischen Sprach- und Denkweise gemäss, nach welcher beides immer in innigstem Zusammenhange steht (s. Arist. Met. I, 2 p. 8, 26. VI, 1 p. 123, 11. XII, 9 p. 254, 28 seqq. vgl. Eth. Nic. I, 12. X, 7 u. 8. de Part. Anim. I, 5. de Motu Anim. c. 6. de Caelo II, 5). Um die Mitte der Welt herum verlegt tritt uns das Göttliche ganz ähnlich der Pythagorischen Gottheit oder Weltseele entgegen, der das Centralfeuer als der ehrenwertheste Platz angewiesen wurde (s. oben S. 81), von welchem aus sie durch das Ganze sich wirksam äussert. Wie dieses Pythagorische Wesen (s. Philolaus bei Stob. I p. 420 sqq. mit Boeckh im Philol. S. 167 folg.), so wird auch das Speusippische, wenn wir die dunkle Theophrastische Wendung nicht missdeuten, von beiden Seiten, dem Umgebenden und jenem mittleren Sitze aus, die astralische und sublunarische Gegend durchdringen, so dass es gleich dem Philolaischen *ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων* (bei Philo de Mundi Op. p. 24, bei Boeckh S. 151) als eine Kraft erscheinen kann, durch welche nach Cicero Alles regiert werde.

XVII.

Vermochten wir uns auch im Vorigen nur durch Hinzunahme sehr vereinzelter, einer höchst sorgfältigen und vorurtheilslosen Auslegung bedürftiger Lehrmeinungen der Authentie des Ciceronischen Berichts in der Art zu versichern, dass Speusippus Satz als der Grundrichtung seines Systems gemäss von uns anerkannt werden konnte, so dürften wir uns jetzt bei Aristo-

---

μέχρι μόνου τοῦ νοῦ. φθείρουσι γὰρ τὴν δόξαν, ὡς πολλοὶ τῶν Περιπατητικῶν. Οἱ δὲ μέχρι τῆς ὅλης ψυχῆς· φθείρουσι γὰρ τὰς μερικὰς εἰς τὴν ὅλην. Bei Cousin D'un second commentaire inédit d'Olympiodore sur le Phédon, d'après les manuscrits de la Bibliothèque royale de Paris im Journal des Savans 1835 Mars p. 145.

teles der Hoffnung, auf directem Wege unsere Aufgabe zu lösen, überlassen, um so mehr, sollte es gelingen, die von dem Römer angezogene, wenn auch nicht von ihm selbst benutzte Schrift unter den erhaltenen Werken des Stagiriten aufzuzeigen. Allein gerade dieser Abschnitt in Cicero's Darstellungen, berühmt genug durch die auf ihn gebaueten Versuche neuerer Zeit, ein Aristotelisches Werk auf seine Urgestalt zurückzuführen, ist mit Schwierigkeiten verknüpft, wie sie sich uns in solchem Maasse noch nicht entgegenstellten. Wir wollen den Versuch machen, alle sich hier darbietenden Schwierigkeiten den heutigen ächten Freunden des grossen Denkers zu Liebe durch eine die verwickeltsten Punkte nicht scheuende Forschung zu beseitigen, wobei wir jedoch gleich gestehen, keinen entsprechenden Gewinn für die Aristotelische Lehre erzielen zu können. Cicero fährt fort:

Cap. 13 §. 33. „*Aristoteles quoque in tertio de philosophia libro multa turbat, a magistro Platone *non dissentiens: modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo quendam alium praeficit mundo eique eas partes tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur; tum caeli ardorem deum dicit esse, non intelligens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum. Quomodo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum? Quum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia. Quo porro modo *mundum movere potest carens corpore? aut quomodo semper se movens esse quietus et beatus potest?*"

Bevor wir auf die vier ausgehobenen Sätze einzeln eingehen können, drängen sich uns zwei Fragen zur Beantwortung auf: einmal, wie es sich mit den Büchern über die Philosophie,

von denen das dritte genannt wird, verhalte, ob sie, da sich unter diesem Titel nichts Aristotelisches gerettet hat, verloren gegangen oder vielleicht unter einer andern Aufschrift überliefert sind; sodann, wie hier die von uns anerkannte Übereinstimmung des Aristoteles mit Platon zu rechtfertigen sei. Um mit Letzterem zu beginnen, so ist es Niemandem gelungen, die wahre Beziehung der Worte aufgefunden zu haben, da man sich nicht über die Richtigkeit der Lesart zu einigen wusste. Für die Negation *non* liefert die Mehrzahl der bis jetzt verglichenen Handschriften *uno*, zwei (Cod. Urs. und Rhed.) das offenbar aus dem *uno* veränderte *suo*, und zwar jenes wie dieses bald nach *Platone*, bald nach *magistro* gestellt, zwei andere (Cod. Elien. u. Uffenb.) hingegen schlechthin *a mag. Pl. diss.* Nach Minucius F., hauptsächlich nach Lactanz [1]), die beide in ihrem Urtheile über Aristoteles bunte und widersprechende Ansichten durch unsern Epikureer verleitet werden, liesse sich vermuthen, dass sie vielmehr *uni* vor *menti* gelesen; wenn man nicht bedächte, dass sie sich zur Aufgabe gemacht, die Einheit des göttlichen Wesens bei den heidnischen Philosophen nachzuweisen, und somit ihr *unam* auf eigne Hand, die bei Cicero getheilten Seiten bloss Einer höhern Macht zusammenfassend, hineingetragen hätten. Dass nun nach der ersten Lesart Aristoteles vom Platon allein abgewichen sei, können wir eben so wenig würdigen, als dass, wie zuletzt Michelet [2]) vorschlug, er allein (*unus*), nämlich unter seinen Mitschülern, es gethan habe; und nur Unkenntniss der Aristotelischen Theologie müsste man dem Cicero Schuld geben, wollte man mit Moser (a. O.), um das *uno* noch zu schützen, die Abweichung bis auf den Einen Punkt ausdehnen, dass der Zögling die *plures deos majorum institutis acceptos* nicht angenommen, die, wenn sie hier nicht besonders auftreten, den Bestimmungen der Metaphysik

1) Minucius F. Octav. c. 19. *Aristoteles variat et adsignat tamen unam potestatem; nam interim mentem, mundum interim deum dicit; interim mundo deum praeficit.* Lact. Instit. I, 5. *Aristoteles, quamvis secum ipse dissideat ac repugnantia sibi et dicat et sentiat* (schliesst nur das *multa turbat* bei Cicero ein), *in summum tamen unam mentem mundo praeesse testatur.*

2) Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique S. 57 not. 1.

XII, 8 (s. später) zum Trotz so wenig ausgenommen, als die bei Platon aufgeführten Gestirne, die Erde und die Seelen bei Aristoteles, vorausgesetzt, dass er ihnen Göttlichkeit zusprach, vermisst werden sollen. Auf die dritte Variante würde BUHLE [1]), hätte er sie schon gekannt, grosses Gewicht gelegt haben, da er kaum begreift, wie dem kritischen Scharfsinn der Herausgeber habe entgehen können, dass es ein Widerspruch sei, wenn Cicero vom Aristoteles sage, *multa turbat* und dann wieder *non dissentiens*, wie es denn historisch und philosophisch unwahr sein würde, wenn Cicero Übereinstimmung zwischen beiden Denkern setzend, dennoch auf die in dem bezeichneten Buche niedergelegten theologischen Meinungen des Stagiriten sich beriefe, welche denen des Platon diametral entgegengesetzt wären; nur durch Löschung der Negation sei hier zu helfen, und Cicero trete dann als der gewichtigste Zeuge dafür auf, dass das Werk über die Philosophie uns noch vorliege, was sonst geläugnet werden müsste. Zum Glück haben wir die Entscheidung über das Vorhandensein jenes Werkes, wie sich darthun wird, nicht hiervon abhängig zu machen, vielmehr bloss zu entgegnen, dass sich BUHLE, was unerlässlich, zunächst auf Cicero gar nicht beschränkt, und theils die obige Aufstellung der Platonischen Lehren, die erst das *multa turbat* erklärt, welches nach seiner Beziehung mit der Abweichung in keine Verbindung zu bringen ist, ausser Acht lässt, theils die mitgetheilten Behauptungen des Aristoteles mit jenen des Platon in der Art nicht erwägt, dass sie nach der Auffassung bei Cicero untereinander nicht wesentlich verschieden sind. Letzteres berücksichtigte auch S. PETITUS [2]) nicht durchgängig, als er, worin ihm nachher ERNESTI beipflichtete, *uno* in *una* zu ändern rieth, indem Aristoteles zwar in Betreff des zweiten und vierten Punktes mit Platon zusammentreffe, aber, was die beiden übrigen anlange, nicht bloss von ihm abgehe, sondern zugleich mit sich selbst uneinig sei, insofern er im dritten Buche über die Philosophie

---

1) De libris Aristotelis deperditis in den Comment. soc. reg. scient. Gott. 1804. Vol. XV. Cl. Hist. p. 108—110. Schon WYTTENBACH entschied sich dafür in der Abh. de unitate Dei Opusc. II p. 395, während er in den Schol. zu unserer Stelle das *non diss.* wieder aufnimmt.

2) Miscellanea, lib. IV. c. 9. p. 45 seqq.

den ersten und dritten Satz gebe, den zweiten jedoch, der sich dort nicht vorfinde, an einem andern Orte, eben so auch den vierten anderswo aufstelle, so dass er ganz inconsequent in jenem Buche aufhebe, was er sonst über die Gottheit aufgezeichnet. Allein wir werden zeigen, dass der Ausdruck *alio loco*, welcher obendrein dem vierten Satze seinen Platz nicht in einer zweiten Schrift anweist, keine so willkührliche Auslegung dulde, wohl aber durch eine richtige Ermittlung der betreffenden Stellen in einem und demselben Buche seine Beziehung finde. Das einzig Haltbare liefert Manutius Vermuthung *non dissentiens*, nur darf man sie nicht mit Menke (bei Creuzer) und Moser (a. O.) durch Stobäus (I, p. 64) unterstützen, der eine Ähnlichkeit zwischen Platon und Aristoteles in Ansehung ihres höchsten Gottes als einer für sich darstellbaren Form nachweist, welche mit der in unserer Stelle festgehaltenen nichts gemein hat; noch hierbei mit Elvenich [1]) und Orelli (a. O.) an Aristoteles gleich inconsequentes Verfahren, statt an die wiewohl entwickelter vorgetragenen Ansichten erinnern. Vielmehr finden wir hierin eine zweifache Beziehung nach dem bereits erkannten Character der Ciceronischen Darstellung: einmal steht Cicero selbst als Schreiber des Gesprächs, der sich nicht zu verläugnen vermag, mit dem adoptirten Satze des Antiochus im Hintergrunde, dass die alte Akademie und die gleichzeitige Peripatetische Schule mit Aristoteles als deren Haupte, aber dem Zöglinge des Platon an der Spitze, der Sache wenn auch nicht den Worten nach übereinstimmten (vgl. bes. Acad. I, 4, 17. de Fin. V, 3, 7 und oben S. 248), wornach wir also auch wenigstens kein Zusammentreffen im Ausdruck zu erwarten und anzufordern haben; zweitens muss aber Cicero aus dialogischen Rücksichten jene Übereinstimmung im Geiste des Epikureers, vielleicht selbst noch allgemeiner der Epikureischen Secte (vgl. Plut. adv. Colot. c. 14) umdeuten und hier in blossen Widersprüchen und Irrthümern hervortreten lassen; und das ist es, was wir oben (S. 180) vorausschickten, dass Vellejus durch seine Beurtheilung des Platon über dessen Schüler zu frohlocken suche, insofern er in ihren Sätzen eine Reihe widersprechender Behauptungen gewahre, die ihr Meister selbst angelegt habe.

---

1) Adumbratio leg. artis crit. verb. p. 89. 90.

Xenokrates und Heraklides Ponticus werden sich später in diesem Sinne anschliessen müssen [1]).

Was die zweite Frage anlangt, so lassen sich, wenn wir ihren jetzigen Stand in aller Kürze angeben sollen, die darüber geäusserten Ansichten unserer Vorgänger zweifach theilen. Nach Einigen soll das ganze Excerpt bei Cicero aus einem uns nicht mehr erhaltenen Werke geflossen sein, welches sie, durch die namentliche Anführung geleitet, in den schon von Aristoteles, noch häufiger aber von Spätern genannten Büchern *περὶ φιλοσοφίας* wieder erkennen, so ausser einzelnen ältern Auslegern des Cicero Muret [2]), Fabricius [3]), Stahr [4]) und jetzt im Wesentlichen auch Ravaisson [5]); während nach Andern was Cicero aus dem dritten Buche *de philosophia* mittheile, in dem heutigen zwölften (*Λ*) der Metaphysik, und zwar nach S. Petitus (l. l. p. 46 seqq.) bis auf den zweiten und vierten Satz, nach Buhle (l. l. p. 109, unentschiedener in d. Bibl. d. a. Lit. u. Kst. St. IV. S. 11 folg.), wenn man Cicero's verfehlte Auffassung ausscheide, und nach Titze (l. l. p. 74. 84 seqq. vgl. Michelet l. l. p. 40), wenn man bei Feststellung der benutzten Plätze die Epikureische Auffassungs- und Darstellungsweise berücksichtige, vollständig enthalten sei; in Folge dessen, so wie der sonstigen den Umfang und Inhalt der Bücher über die Philosophie bestätigenden Zeugnisse sei zu schliessen, dass diese Bü-

---

1) Diese Auffassung, nach welcher dann auch das *non uno diss.* von Titze (de Arist. Op. serie et distinct. p. 74) und das zuletzt von Moser (in s. Übers.) gewählte *uno non diss.* beseitigt sein mag, wird zugleich darüber entscheiden, dass das für *Ar. quoque* von Goerenz (zu de Legb. I, 11, 32. de Fin. III, 2, 5) und Elvenich (Adumbr. p. 90) verlangte, zwar handschriftlich beglaubigte, aber gewöhnlich (s. Goerenz zu de Legb. II, 8, 20, 24, 60. de Fin. II, 8, 25. 9, 26.) corrumpirte *que* nach seinem continuativen und transitiven Gebrauche nicht Statt haben kann, indem der Übergang nicht als solcher in historisch philosophischer Hinsicht sich geltend machen, sondern der Name des Aristóteles, zu welchem die Partikel gehört, hervorgehoben werden soll, um sogleich in dieser Anschliessung des Denkers die Epikureische Kritik bedeutungsvoll fortzuführen.

2) Var. Lect. VII, 21.

3) Bibl. Gr. III, 6 p. 406 Har.; ad Sext. Emp. adv. Math. IX, 20.

4) Aristotelia II. S. 161 und Aristoteles bei den Römern S. 49. 50.

5) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, T. I p. 58 seqq.

cher mit einzelnen Abschnitten des jetzt so bezeichneten metaphysischen Werkes zusammenfielen, der Gestalt nämlich, dass nach Petitus (l. l. p. 44 seqq. s. auch Menag. ad Diog. L. V, 22. vgl. Michelet l. l. p. 30. 42. 48 seqq.) von den metaphysischen Büchern *M. N. Λ*, nach Buhle (l. l. p. 110) *ΓEZ, MN* und *Λ*, nach Titze (l. l. p. 79 seqq.) *A. K. Λ* die drei *περὶ φιλοσοφίας* bildeten. Allein in Betreff der letztern haben wir zu genaue Kunde, als dass wir durch verkehrte Auslegungen getäuscht in solchen Missverständnissen fortleben können: wir wissen, dass Aristoteles die mündlichen Vorträge seines Lehrers über das Gute (Aristox. de Mus. II, p. 30 Meib.) aufgezeichnet, in dieser Aufzeichnung, wie es heisst, die Meinungen des Platon und der Pythagoreer über das Seiende und dessen Principien (mit Bezug auf die ausgebildeten Pythagorischen Elemente der Platonischen Ideentheorie) berichtet, wir setzen nach den erhaltenen Bruchstücken hinzu, geprüft und widerlegt, und dass er dieser Schrift *περὶ τἀγαθοῦ* den Titel *περὶ φιλοσοφίας* beigelegt habe; s. Philop. u. Simpl. zu de An. I, 2, hiernach Suid. s. v. *ἀγαθοῦ δαίμονος*; vgl. Brandis de perd. Ar. libr. de Id. et de Bono p. 5 seqq. Berechtigt uns nun schon die offenbar durch die Forderungen der theoretischen Philosophie des Aristoteles bedingte Wahl jenes zweiten Titels zu der Annahme, dass genannte Schrift dem grossen Gebiete der metaphysischen Wissenschaft zwar nicht einverleibt gewesen war, doch ihrem Inhalte nach ihm angehören sollte, so stellt sich, wenn man ihren unmittelbaren Zusammenhang mit Platon's Schule beachtet, so wie dass sie in Alexander's und Syrian's Commentaren zur Metaphysik (vgl. Brandis l. l. p. 30 seqq. 41 seqq. 47 seqq. 67) als von dieser völlig verschieden angeführt wird [1]), unwiderlegbar heraus, dass sie für sich ein selbständiges Ganze ausmachte, demnach mit keinem noch so will-

---

1) Darauf, dass die Schrift in den älteren Ausgaben der Metaphysik IV, 2 (p. 65, 10 Br.) *εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ἀγαθοῦ* angezogen wird, dürfen wir jetzt nichts mehr bauen; denn berücksichtigt sie der Philosoph hier allerdings, so zeigen doch nicht bloss 14 Handschriften bei Bekker, sondern noch mehr Alexander und ihm folgend Asklepius, dass das Citat selbst ursprünglich im Texte nicht vorhanden, vielmehr aus den Commentatoren recht fahrlässig in einen Cod. Vatic. hineingetragen war.

kührlich bestimmten Abschnitt der, wie schon die Physik (II, 2 vgl. mit I, 9) ausdrücklich andeutet, weit später ausgearbeiteten metaphysischen Bücher irgend etwas gemein hatte. Lässt es hingegen Brandis (l. l. p. 10. 11) unentschieden, ob die Sätze bei Cicero in der Schrift über die Philosophie oder in dem ursprünglichen metaphysischen Werke, von dem wahrscheinlich bloss ein Theil gerettet sei, enthalten gewesen, da man beides rechtfertigen könne, so ist gleich zu erinnern, dass in der nacharistotelischen, namentlich der Römischen Zeit keine Spur von noch andern als den erhaltenen Theilen, etwa einer zweiten Recension von Buch Λ des metaphysischen Werkes vorliegt, welches in seiner jetzigen Construction selbst Einzelnes darbietet, dem die ächt metaphysische Dignität abgeht, unzweifelhaft aber eine den Inhalt mehr erschöpfende und in der Form vollendetere Bearbeitung erfahren sollte; sodann ist zu bemerken, dass die Bücher über die Philosophie weder eigene Lehren des Aristoteles für sich zu erörtern, noch eine so ausführliche Entwicklung derselben zu liefern bestimmt sein können, wie die rein epitomatorisch aufgestellten Sätze bei Cicero voraussetzen lassen; denn sprach dort freilich der Denker über seinen Zweckbegriff (Phys. II, 2), über die Gegensätze (Alex. ad Met. IV p. 642, b 20. 648, a 38. Asclep. p. 649, a 41. b 4. Pseudo-Alex. ad Met. XII p. 805, a 41 Br.), so geschah es doch wohl nur, um von seinem Standpunkte aus die nöthigen Kriterien der Beurtheilung und Widerlegung Platonischer Lehren zum Grunde zu legen (vgl. Alex. ad Met. I, 7 bei Brandis de perd. Ar. libr. p. 67).

Sollen wir nun den genannten Ansichten gegenüber eine andere hoffentlich haltbarere aufstellen, so müssen wir vorläufig, was erst später erwiesen werden kann, als Voraussetzung gelten lassen, dass der als dem dritten Buche über die Philosophie entnommene Auszug bei Cicero wirklich in dem jetzigen Buche Λ der Metaphysik enthalten sei, zunächst aber, so weit tiefere Untersuchungen hier zulässig sind, die in der Benennung und Anordnung der Schriften sich ankündigende Verschiedenheit rechtfertigen.

Der in ungriechischer Form eingeführte Ausdruck Metaphysik (μετὰ τὰ φυσικά) für Schriften und Lehren einer besondern Pragmatie ist nicht Aristotelisch; er findet sich weder

in den erhaltenen Büchern zunächst physischen Inhalts und dem Werke selbst da, wo man ihn sicher erwarten sollte, noch in Bruchstücken verlorener Aristotelischer und älterer Peripatetischer Schriften. Legen ihn dennoch die Griechischen Ausleger und unter ihnen einzelne, sonst glaubhafte Zeugen (Alexand. in Met. *B* Prooem. p. 603, a 28. Pseudo-Alex. in Met. *M* Prooem. p. 813, a 8 Br. Ammonius H. in Categ. p. 6 B. Simpl. ad Phys. fol. 56 B) schlechthin dem Aristoteles bei, so sieht man leicht, dass sie alle ohne weitere Ansprüche auf streng historische Wahrheit reden, vielmehr, wahrscheinlich der Erklärungsweise Eines Vorgängers folgend, ergänzen, wo ihnen die bestimmte Beziehung auf Aristotelische Stellen ausgeht. Die Benennung kann auch nicht Theophrastisch sein, in der Art, wie Brandis[1]) anzunehmen geneigt ist, da sie, wiewohl allerdings der Richtung der Theophrastischen Lehre entsprechend, nicht philosophischen, sondern insofern literärischen Ursprungs ist, als sie der grammatischen Zusammensetzung nach von der Folge in der Anordnung hergenommen ist, deshalb auch eben so wenig auf den Apellikon (wie Titze l. l. p. 92 will) zurückgeführt werden darf, dessen Bestrebungen nicht auf Anordnung der Aristotelischen Schriften gerichtet waren. Erst der Peripatetiker Nikolaus aus der Zeit des Augustus (s. die wichtige Nachschrift in d. Cod. der Theophrast. Metaph. bei Brandis p. 323) und Plutarch (vita Alex. c. 7 ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία, eine Bezeichnung, die eine pragmatische Eintheilung voraussetzt) bedienen sich des Wortes für die betreffenden Bücher und Lehren, jedoch so, dass dasselbe in ihrer Zeit für diese gebräuchlich und seiner Beziehung nach verständlich genug gewesen sein muss. Nikolaus schrieb eine θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικά, in der er, so viel wir aus dem Araber Averroes abnehmen, über die Unordnung in der Anordnung dieser Schriften klagte, da die metaphysische Wissenschaft, wie er sich im Interesse seiner paraphrasirenden Darstellung der Aristotelischen Philosophie zu äussern genöthigt sein mochte (s. Simpl. zu de Caelo fol. 97 A), genauer vorgetragen werden müsste; s. Aver. Prooem. in XII Met. T. VIII. p. 312 B, offenbar nach dem Alex.

---

1) Über die Aristotelische Metaphysik in d. Abh. d. K. Akad. d. W. zu Berlin a. d. J. 1834 II. Ph. Kl. S. 63. 64.

Aegaeus. Es ist mir unzweifelhaft, dass dieser Vorwurf gegen Andronikus Verknüpfung der Bücher gerichtet war, der sie, was man aus dem Griechischen, zum Theil aus seinem Verzeichnisse der Aristotelischen Werke zusammengefügten, Kataloge in der Arabischen Bibliothek (s. Casiri Bibl. Arab. H. Escur. I. p. 307) [1]) folgern darf, auf dieselbe Anzahl und Folge zurückbrachte, worin sie dem Averroes gleichwie uns in den ältesten und neuesten Ausgaben vorliegen. Andronikus von Rhodus, Cicero's etwas älterer Zeitgenosse [2]), war jedenfalls derjenige, welcher zuerst den fraglichen Ausdruck stempelte, der nachher bei allen Griechischen und Arabischen Erklärern üblich wurde. Bei seiner pragmatischen Anordnung und Eintheilung (Porphyr. vita Plot. c. 24) mochten sich Schriften oder Aufsätze finden, die zusammen einen bestimmten Kreis von Untersuchungen bildeten, denen er eben so wohl nach ihrer streng unterschiedenen philosophischen Bedeutung, als nach den ausdrücklichen Rückweisungen derselben auf die Bücher physischen Inhalts (s. Met. I, 3 p. 9, 28. c. 7 p. 25, 7. VIII, 1 p. 166, 8. XII, 8 p. 251, 1. XIII, 1 p. 258, 28. c. 9 p. 286, 20. XIV. p. 289, 22 Br.) und den Hinweisungen letzterer auf jene als später nachfolgende (s. Phys, I, 9 p. 192, a 34. II, 2 p. 194, b 14. de Caelo I, 8 p. 277, b 9. de Gen. et Corr. I, 3 p. 318, a 5 Bekk. [3]), die richtige Stelle hinter die Bücher nicht bloss der Physik, sondern

---

1) Vergl. über dieses Griechische und nicht Arabische Verzeichniss vorläufig meine Bemerkungen in d. Jen. Allg. L. Z. 1836. Jan. S. 100.

2) Vgl. Stahr Aristotelia II. S. 129 folg.

3) Mit Absicht lassen wir die Stelle de Motu Anim. c. 6 (*διώρισται πρότερον ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας*) aus, nicht weil sie der obigen Annahme widerstreitet; sie enthält eine Berufung auf die erste Philosophie, die selbst nicht bei einer erneuerten Überarbeitung der Schrift eingefügt sein kann; denn die Bestimmungen, auf welche Aristoteles dort verweist, sind nicht in der Metaphysik gegeben, werden vielmehr in dieser (XII. c. 7. 8), wo sie metaphysisch verarbeitet werden, aus der Physik herübergenommen. Das *διώρ. πρ.* geht wie das Citat c. 1 init. auf das achte Buch der Physik, und die Worte *ἐν τοῖς - φιλοσ.* sind ein Einschiebsel von späterer Hand. Ähnlich lieferte die zweite Analytik eine Verweisung auf die Metaphysik (*ὡς εἴρηταί μοι ἐν τοῖς περὶ σοφίας λόγοις* bei Asclep. in Met. *A* Prooem. p. 519, b 24), die wir in ihr jetzt nicht mehr lesen, offenbar weil sie von einigen Peripatetikern als eingeschoben erkannt und herausgeworfen wurde.

hinter alle die Naturlehre einschliessende (vgl. Simpl. ad Phys. fol. 216 A) zutheilen musste. Von einem Ordner leiten deshalb auch diejenigen Commentatoren die Aufschrift ab, welche die Bücher als metaphysische κατὰ τὴν τάξιν benannt sein lassen (Alex. in Met. *B* Prooem. p. 603, a 28. Asclep. in Met. *A* Prooem. p. 519, b 21. Anonym. in Met. p. 520, a 27. Simpl. u. Them. in Phys. init. Anonym. Proleg. in Categ. p. 33, a 20 Br.), weswegen Ammonius (in Categ. p. 6 B) nicht eigentlich die richtige Ableitung trifft, wenn er an die nach der Physik erfolgte Abfassung erinnert, während es für eine unfruchtbare Neuplatonische Deutelei anzusehen ist, wenn Herennius hierbei an das jenseit der Natur Liegende anknüpfen will (bei Brandis über d. Aristot. Handschr. im Vatican in d. Abh. d. Berl. Ak. 1831 H. Ph. Kl. S. 34. 35). Fragt man, wie billig, warum sich der Ordner nicht an einen Ausdruck gehalten, mit welchem der Denker selbst sein Werk bezeichnet, so dürfte schon die Wahl der Überschrift die Antwort an die Hand geben, wenn man hiermit die höchst wichtige Nachricht verbindet, dass Aristoteles die Metaphysik seinem Schüler, dem Rhodier Eudemus, übersandt, dieser es nicht für passend gehalten habe, sie in ihrem damaligen Zustande (ὡς ἔτυχεν) bekannt zu machen. Nach seinem Tode, da einige Theile des Werkes verloren gegangen, hätten die Spätern, nicht wagend von dem Ihrigen hinzuzufügen, das Fehlende aus andern Aristotelischen Werken ergänzt und so gut sie gekonnt, verknüpft (Asclep. in Met. *A* Prooem. p. 519, b 38 seq.). Dass unter diesen Spätern nicht zugleich Andronikus zu verstehen ist, ergiebt sich schon daraus, dass von Ergänzungen desselben nirgends eine Andeutung vorliegt; wir denken an ältere Peripatetiker, denen man, wie einem Pasikles, dem Neffen des Eudemus, keinen unbedeutenden Antheil an dem Werke zusprach [1]). Andronikus hatte nur mit philosophisch kritischem

1) Es ist ein Irrthum von Asklepius, wenn er berichtet, dass man gross Alpha für eine Arbeit des Pasikles halte (in Met. *A* Prooem. p. 520, a 7; hiernach Brandis über die Aristot. Metaph. a. O. S. 65). Sowohl Philoponus, der ohne Zweifel durch ein blosses Versehen der Lateinischen Version den Namen Pasikrates angiebt (in Met. II. fol. 7 Patr., zumal der Cod. Reg. der Metaphysik Πασικλέους liest, dagegen nach Brandis Vergleichung in den Schol. in Ar. I. p. 589, a 42 das verdorbene *Βουαίου* [für *Βοηθοῦ*] wie Philoponus nach Patricius Version *Bonaei* bietet), als fünf Hand-

Geiste zu Einem irgend organischen Ganzen zu vereinigen, was er zerstreut und vereinzelt vorfand, und ganz einerlei, ob er oder ein Anderer in der Römischen Zeit der Aristotelischen Schriften den Namen τὰ μετὰ τὰ φυσικά schuf, von der ursprünglichen Aufschrift musste man abgehen und zu einer neuen ganz allgemeinen sich bequemen, für ein Convolut von Büchern, die in ihrer anfänglichen Beschaffenheit jener Überlieferung zu Folge für die Herausgabe nicht geeignet, in ihrer spätern Gestalt schon mit Zugaben, wenn auch von Aristotelischem Gehalte bereichert, in das grosse Gebäude Aristotelischer Speculation aufgenommen werden sollten. Es würde uns deshalb nicht befremden können, wenn von Andern, die die Schriften nicht in der veränderten Form empfingen, in welcher sie die Peripatetiker Römischer Zeit erhielten, oder die nicht nach den kritischen Grundsätzen dieser die Anordnung der gesonderten Glieder vornahmen, andere Aufschriften eingeführt wären; und wirklich verbürgt ein neulich zum Vorschein gekommenes Zeugniss verschiedene Titel desselben Werkes. Asklepius von Tralles bemerkt im Eingange zur Metaphysik, *πολλαὶ ἐπιγραφαὶ φέρονται*, und erzählt nachher, *ἰστέον δέ, ὅτι ἐπιγράφεται (ἡ παροῦσα πραγματεία) καὶ Σοφία καὶ Φιλοσοφία καὶ πρώτη Φιλοσοφία καὶ Μετὰ τὰ Φυσικά — καὶ Θεολογίαν δὲ καλοῦσιν αὐτήν* . . . (p. 519, a 2 und b 19 seqq.). Prüft man freilich den Werth der beigefügten Erläuterungen der einzelnen Namen, so könnte man gegen den ganzen Bericht Bedenken erregen; dennoch trägt er ein durchaus historisches Gepräge, und dem Commentator entgeht bloss die ursprüngliche Beziehung und Veranlassung, die in der Metaphysik selbst gegeben ist. Dass übrigens Asklepius hier aus ältern Commentaren, die sich wahrscheinlich auf Adrast [1]) beriefen, schöpfte, bedarf jetzt, wo

---

schriften der Metaphysik (bei BEKKER p. 993 not. crit. a 29) liefern in wörtlicher Übereinstimmung dieselbe Nachricht, aber nur von klein Alpha, was allein Beachtung verdienen kann. Indess merkwürdig genug, dass nach Albertus Magnus die Araber den Theil in *A* bis p. 18, 31 BR. für ein Werk des Theophrast erklärten (s. JOURDAIN Gesch. der Aristotel. Schriften im Mittelalter S. 40. 187. 328 STAHR); sollte dieses mit dem jedenfalls verständiger angeregten Verdachte Griechischer Kritiker bei Syrian (in Met. *B* p. 17, a. b. Bagol. vgl. Alex. p. 616, a 18) in Verbindung stehen?

1) In Bezug auf die Aristotelische Physik bemerkt Simplicius (Praef.

wir ihn genauer kennen, kaum einer Erwähnung; Alexander's Commentar, den er sonst stark ausschreibt, benutzte er nicht, da der Aphrodisier (in Met. *B* Prooem. p. 603, a 27 seqq. und *Γ* Prooem. p. 636, a 20 seqq.) von jenen Bezeichnungen nicht als von üblichen Aufschriften anderer Kritiker spricht, auch den Titel *Φιλοσοφία* nicht kennt, dagegen noch den Namen *πρώτη σοφία* anmerkt, welchen wir aber trotz der Andeutung in *Γ*, 3 p. 66, 21 in *πρ. φιλοσοφία* zu ändern rathen, weil sonst der ersten Stelle die wichtigste Benennung fehlen würde, die in der entsprechenden zweiten ausgehoben wird.

Den Ursprung der genannten Bezeichnungen auf unzweifelhafte Weise zu ermitteln, darf man versprechen, weil sie Aristotelisch sind und der eignen Entfaltung der metaphysischen Wissenschaft angehören, nur nicht alle gleiche Ansprüche auf philosophische Genauigkeit haben, je nachdem sie solchen Darstellungen entlehnt sind, die entweder als erste Entwürfe oder als vollendete Entwicklungen betrachtet werden müssen. Wer das Werk *Σοφία* überschrieb, berücksichtigte die Bestimmungen im Buch *A* c. 1 u. 2, wo p. 4, 25 der Begriff der gesuchten Weisheit sich zu entwickeln beginnt, die p. 6, 4. 10 u. 14 seqq. als die Wissenschaft der ersten Ursachen und Principien sich herausstellt, und als Wissenschaft um die Principien dann zu Anfang des Buchs *K* mit Bezug auf die in *A* enthaltenen historisch kritischen Untersuchungen wieder aufgenommen wird. Dagegen mussten die gründlichen Erörterungen in *E*, 1 zunächst über das Verhältniss der drei theoretischen Wissenschaften, Physik, Mathematik und Theologik, untereinander und die nach der höchsten Gattung des Seins als des ewigen, unbeweglichen und abtrennbaren, abgemessene Priorität der einen hierauf bezüglichen betrachtenden Philosophie unter den übrigen unwillkührlich eben so wohl auf die Bezeichnung *πρώτη Φιλοσοφία* nach p. 123, 5. 14. 21, als auf den Namen *Θεολογία* nach p. 123, 9 (*θεολογική φιλοσοφία*) hinführen, um so mehr da der Denker vorzugsweise durch jene auf die Metaphysik in den früher

---

ad Phys., nach ihm Themist. Paraphr. init.): *Ἄδραστος δὲ ἐν τῷ περὶ τῆς Τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγαμμάτων ἱστορεῖ, παρὰ μὲν τινων περὶ Ἀρχῶν ἐπιγεγράφθαι τὴν πραγματείαν, ὑπ᾽ ἄλλων δὲ Φυσικῆς Ἀκροάσεως· τινὰς δὲ πάλιν τὰ μὲν πρῶτα πέντε περὶ Ἀρχῶν ἐπιγράφειν φησί, τὰ δὲ λοιπὰ τρία περὶ Κινήσεως.*

(S. 267) angezogenen vier Stellen der physischen Schriften sich beruft, auch de An. I, 1, 11 im Gegensatz zu dem Physiker und Mathematiker den πρῶτος φιλόσοφος auszeichnet, in so fern er sich mit dem Abtrennbaren beschäftigt, nicht minder die betreffende Wissenschaft eine andere (Met. *Δ*, 1 p. 240, 15) und die Betrachtung selbst eine andere und frühere (de Caelo III, 1 p. 298 b 20) nennt, wenn er die Physik im Verhältniss dazu auffasst, vgl. Met. *Z*, 11 p. 152, 6. Phys. I, 2. Zwar kann Buch *K* eben so gut ein Recht sich aneignen, den Kritikern der Metaphysik die Quelle für beide Aufschriften abgegeben zu haben; allein man beachte wohl, dass in ihm, wenn auch für die Theologik dieselben Bestimmungen c. 7 p. 226, 13 seqq. wiederkehren, die erste Philosophie als solche zurücktritt, und nur ein Mal, aber nach einer untergeordneten und einseitigen Beziehung ihrer Aufgabe, dass sie nämlich in Rücksicht auf die Axiome die Gründe der Mathematik zu untersuchen habe, vorkommt (c. 4 p. 218, 24. vgl. dagegen *Γ*, 3). An ihrer Stelle weiss sich dagegen ein anderer allgemeinerer Ausdruck geltend zu machen, den wir in den übrigen Forschungen der Bücher nicht nachzuweisen vermögen: die Wissenschaft, welche im Buch *E* als πρώτη φιλοσοφία aufgezeigt wird, erscheint in *K* schlechthin als φιλοσοφία und diese ihrer begrifflichen Bestimmung nach, da sich der Philosoph mit dem Seienden als solchem zu beschäftigen habe, als Wissenschaft des Seienden, in so fern es ein Seiendes ist (c. 3 p. 218, 7 seqq. u. c. 4 p. 219, 1 seqq. vgl. c. 7 p. 226, 7 seqq. 25 seqq.). Philosophie im wahren Sinne ist dem Aristoteles die Metaphysik auch dann nicht etwa im Gegensatz zu der praktischen Wissenschaft, in so fern diese durch gänzliche Verzichtleistung auf die Genauigkeit jener des Namens der Philosophie nach strengerer Anforderung unwürdig ist, sondern hier gleichfalls im Verhältniss zur Mathematik und Physik, die nicht ein Seiendes als solches, sondern ein Seiendes, welches entweder zwar bleibend, aber nicht trennbar, oder bloss der Bewegung theilhaftig ist, zum Object haben (c. 3 p. 218, 10 seqq. c. 4 p. 218, 27 seqq. c. 7 p. 226, 10 seqq. vgl. mit *E*, 1). Wir berühren hiermit einen Punkt, der das mit überwiegender Wahrscheinlichkeit gewonnene Resultat einer jüngst angestellten eindringlichen Vergleichung zu befestigen durchaus geeignet ist, aus welcher sich überzeugend ergiebt,

dass Buch *K* als ein vorläufiger, aber unvollendeter, eine weitere Ausführung vorbehaltender Entwurf anzusehen ist, der, so viel in ihm eine metaphysische Dignität an sich trägt, durch eine zweite Bearbeitung in den jetzigen Büchern *B Γ E* nicht bloss ausführlichere, sondern auch genauere und gründlichere Entwicklungen der anfänglich mehr in Umrissen angelegten Hauptzüge erfahren hat (s. Brandis über d. Aristot. Metaphysik a. O. S. 66—73). Diese Einsicht kann uns nicht durch die jenem Buche angewiesene Stelle benommen werden, wenn wir bemerken, dass sich in der spätern Stellung desselben bloss die Auffassung eines Ordners ausspricht, der über die in ihm fehlenden bedeutenden Begriffe hinweggehend, vielmehr durch die theilweisen Erweiterungen veranlasst, nicht einen ersten Entwurf, sondern eine Recapitulation der früher abgehandelten Hauptpunkte in ihm fand.

Wie sich nun erst jetzt durch die nothwendige Annahme einer ersten und zweiten Redaction der bezeichneten Bücher Anlage und Bau des gesammten metaphysischen Werkes höchst wesentlich aufklärt, vollkommen dem bedeutsamen Ausdruck gemäss von dem *alterum genus librorum limatius scriptum, quod in commentariis reliquit Aristoteles* (Cic. de Fin. V, 5, 12), so gewinnt auch, da der von Asklepius aufbewahrte Name φιλοσοφία an dem besondern Orte der Metaphysik gefunden und ihr zugeeignet ist, Aufschrift und Construction der bei Cicero angezogenen Bücher einen erfreulichen Aufschluss. Wir meinen nicht so sehr, dass Niemand fernerhin noch ernstlich gesonnen sein kann, die Schriften über das Gute oder die Philosophie hervorzuziehen, oder ihre Identität mit einzelnen der Metaphysik dadurch zu rechtfertigen, dass für diese die Benennung der erstern auch von Asklepius ausdrücklich angemerkt werde; vielmehr, dass, wer die Metaphysik Philosophie überschrieb und als drittes Buch anführte, was nach heutiger Anordnung und Zählung das zwölfte ist, als das zweite das jetzige eilfte (*K*) in seiner Ausgabe las, weil nur dem letztern der Titel für das Ganze entlehnt war; woraus alsdann mit Bestimmtheit folgt, dass dem zweiten als erstes unser *A* vorausgegangen sein musste, in Betracht der im Eingange des *K* enthaltenen Anknüpfung sowohl an den Begriff der Weisheit, als an die am Schlusse des *A* angekündigten Aporien, wenn frei-

lich *B* schon nach seinen wiederholten Beziehungen (c. 1 p. 41, 4. c. 2 p. 43, 31. p. 46, 15) unmittelbarere Ansprüche macht, die Untersuchungen des ersten Buches fortzusetzen. Nach dieser Zusammenfügung der Glieder, die, was Gedankenfolge in dem durch die vorausliegenden Bücher nicht vermittelten Übergange von *K* zu *Λ* betrifft, noch grundloser sich erweist als die heutige, ist es gar nicht wahrscheinlich, dass das Ganze aus mehr als drei Büchern bestanden habe, da der historisch kritische Anhang in *M* und *N*, der als ein in sich abgeschlossener Theil allein noch zum Anschluss geeignet gewesen wäre, für das kleine Werk nicht bloss zu umfassend, sondern nach dem frühern Abschnitt über die Zahlen und Ideenlehre in *Λ* völlig nutzlos erscheinen musste. So zeichnet denn auch der Katalog bei Diog. L. (V, 22) eine Aristotelische Schrift *περὶ φιλοσοφίας α' β' γ'* auf, worunter nicht etwa wiederum die Bücher über das Gute verstanden sind, da letztere nachher selbständig auftreten und ihre Zahl in einem Codex übereinstimmend mit dem Anonymus bei Menagius (ad Diog. L. V, 35 p. 201) so bedeutend abweicht, dass selbst jeder Verdacht einer Synonymie der Titel verschwindet. Führt hingegen jener Ungenannte (a. O.) vier Bücher *περὶ φιλοσοφίας* auf, so gründet sich diese Abweichung bloss auf die Variante einer Handschrift (Cod. Reg. Paris.) des Diogenes, aus der oder deren Familie, wie wir durch Vergleichung gefunden haben, der erste und grösste Theil der Angaben im Kataloge des weit jüngern Anonymus geflossen sein muss, während der zweite offenbar aus einem andern und spätern Verzeichnisse nachträglich angesetzt ist, nach welchem auch der erste berichtigt und bereichert sein dürfte. Diogenes kennt keine metaphysischen Schriften unter diesem Namen, weil seine ganze Aufzählung über die Zeit der Römischen Abschriften der Aristotelischen Werke hinausreichen oder wenigstens einem Urheber aus dem Alexandrinischen Zeitalter angehören muss, der sich weit genug von der umsichtigen Kritik eines Andronikus entfernte; die drei oder vorbehältlich vier Bücher über die Philosophie vertraten die Stelle der spätern Metaphysik, während die übrigen dieser einverleibten Aufsätze, waren sie vorhanden, für sich und unter besondern Titeln verzeichnet oder, wo dieses nicht möglich, unter die *ἄτακτα* (Diog. L. V, 26) mit aufgenommen wurden. Fügt dagegen der Anonymus, wohl zu

merken, gleich nach den physischen Schriften *Μεταφυσικὰ κ* ein, obwohl er vorher das Werk über die Philosophie genannt, so ergänzte er nur aus seinem zweiten Verzeichnisse die Angabe des Diogenes, ohne weder den Inhalt dieses Werkes noch die sprachlich richtige Aufschrift des metaphysischen zu kennen; dass er bloss von *κ'* Büchern nach der von den Peripatetikern gebrauchten alphabetischen Zählung weiss, erklärt sich uns nicht aus einer verschiedenen Abtheilung, sondern daraus, dass in dem Exemplare seines Gewährsmannes, der bei seinem Ansatze auf den Buchstaben des letzten Buchs sah, *Λ*, *M* und *N* irgendwie abgebrochen waren [1]).

Es liegt uns nahe, an dieses Ergebniss sofort eine Bemerkung anzuknüpfen, die nicht viel Widerspruch erfahren kann. Wir fanden, dass die Bezeichnung bei Cicero mit der von Asklepius erhaltenen, welche einige Kritiker jedenfalls aus der Peripatetischen Schule wählten, gleichen Ursprung gehabt haben muss. Diese Kritiker werden die Metaphysik des Aristoteles auf dieselbe Weise aufgebaut und somit auch auf dieselbe Anzahl von Büchern zurückgebracht haben, welche wir nach Cicero anzunehmen genöthigt waren; selbst von denen, welche das Werk *Σοφία* überschrieben, möchten wir es zu Folge der obigen Zurückführung dieser Überschrift vermuthen; denn dass Asklepius einer mit der Verschiedenheit der Titel zusammenhängenden Verschiedenheit der Anordnung und Anzahl

1) Wie TITZE's gesammte Construction der Metaphysik, so consequent sie durchgeführt ist, gleich von vornherein sich selbst widerlegt, so auch seine Erklärung der Angabe von *Μεταφυσικὰ κ'*, nach welcher 20 Bücher angenommen würden; zu diesen sollen nämlich 12 Bücher der Metaphysik (mit Ausschluss von *α'* und *Δ*, die ihr nicht angehörten) und die 8 Bücher der Physik gerechnet, also zu metaphysischen Schriften physische gesetzt werden (de Ar. op. s. et dist. p. 92). Will man emendiren, dann lasse man doch gleich *K* aus *N*, statt, wie PETERSEN (Rh. Mus. II. S. 544) vermuthete, aus *ΙΔ* verschrieben sein, da, wer die Peripatetische Aufschrift beizubehalten sucht, auch jene Zählung nach der gewöhnlichen Ordnung des Alphabets bewahrt haben wird, die, wie für die Aristotelischen Schriften im Allgemeinen (Simpl. ad Phys. *Z* Prooem. fol. 216), so für die metaphysichen Bücher im Besondern ausdrücklich den Peripatetikern beigelegt (Pseudo-Alex. in Met. *K* p. 792, a 36. *Λ* p. 798, a 13), auch in den Verzeichnissen des Diogenes und des Ungenannten neben der zweiten *κατὰ στοιχεῖον* befolgt wird, vgl. meine Bestimmungen in d. Jen. Allg. L. Z. 1835. Nro. 231. S. 409.

der Schriften nicht gedenkt, darf, da er den Zeiten der Ordner fern steht und bloss als Erklärer sein Geschäft versieht, nicht in Anschlag gebracht werden. In jenen Kritikern erkennen wir die Urheber einer alten Recension, die als drittes und wahrscheinlich letztes Buch das heutige zwölfte enthielt; sprachen wir die jetzige Verknüpfung, zunächst auf das Griechische Verzeichniss in der Arabischen Bibliothek gestützt, dem Andronikus zu, so bliebe nur noch der Umstand im Dunklen, warum sich Cicero der Ausgabe dieses seines Zeitgenossen nicht bedient. Man könnte sich hier an die fingirte Zeit unsers Dialogs halten (s. oben) und den Römer die recht versteckte Andeutung machen lassen, dass er durch Benutzung von Andronikus Recension in die wirkliche Zeit der Abfassung sich versetzen würde, indem sein Tyrannio freilich nach Sylla's Tode, vielleicht kurz vor der vorgefallenen Unterhaltung, zu den geraubten Aristotelischen Schriften gelangt sei, der Rhodische Peripatetiker, durch diesen in den Besitz von Abschriften gesetzt, aber erst nach der Zeit des Gesprächs seine Gesammtausgabe herausgegeben habe (vgl. Plut. vit. Syll. c. 26 mit Strabo XIII. p. 907 Alm.). Allein dadurch würde man dem Cicero mehr unterschieben, als sein Schweigen von den Schicksalen der Aristotelischen Literatur verstattet. Lagen ihm zwar Griechische Zeugnisse, wenn nicht selbst kritische Nachweisungen über die Ächtheit Aristotelischer Werke vor (vgl. de Fin. V, 5, 12 *dicuntur* [1]), so fehlte ihm doch alle Kunde von jenem Andronikus und dessen Bestrebungen, so weit wir ihre Eigenthümlichkeiten kennen; ein Beweis, dass letzterer nicht in Rom, wie man irrig aus Plutarch gefolgert, lebte, vielmehr von dort her durch seinen Peripatetischen Genossen Abschriften erhielt; ja, Cicero zeigt sonst nirgends, auch nicht durch eine indirecte Bezugnahme, Bekanntschaft mit dem metaphysischen Werke; denn die Notiz, dass Aristoteles zuerst Platon's Ideenlehre wankend gemacht habe (Acad. I, 9, 33), konnte ihm, wenn er sie nicht aus seinem Studium der Nikomachischen Ethik mitbrachte, jeder belesene Akademiker, ein Philon oder Antiochus, geben. Die wahre Aufklärung werden

1) Über die in obiger Stelle enthaltene Verdächtigung der Nikomachischen Bücher s. was wir in d. Gött. G. A. 1834 St. 190. 191 S. 1896 und in d. Jen. A. L. Z. 1836 Nro. 13 S. 101 folg. aufgestellt haben.

wir gewähren, wenn wir nur auf das zurückweisen, was sich bisher über die diesem Abschnitte unserer Bücher, mit welchem wir uns beschäftigen, zum Grunde liegende Griechische Quelle mit Sicherheit herausgestellt: Cicero hat hier so wenig wie bei den übrigen Philosophen die angezogenen Werke selbst excerpirt, geschweige das Aristotelische, welches seiner, überhaupt der Römischen durchaus unmetaphysischen Individualität nicht zusagen konnte, vielmehr verarbeitet er für seinen Epikureer die Sätze, welche ihm Phädrus Schrift περὶ θεῶν darbot. Ist uns nun auch die Zeit der Abfassung dieser Schrift unbekannt, so wissen wir doch, dass Phädrus im Jahr 80 v. Ch. schon hoch betagt war (s. oben S. 27); und gesetzt, was die abgebrochene Reihe der Stoiker unwahrscheinlich macht, er habe als Greis sein Werk verfertigt, so las er die Metaphysik noch nicht in Andronikus Ausgabe, die erst geraume Zeit nach dem Jahre 78 v. Chr. erscheinen konnte. Vielmehr stehen uns hier nur zwei Wege offen: der Griechische Epikureer benutzte entweder ein Exemplar von Apellikon's Abschriften, oder ein anderes dem Alter und Werth nach von diesen durchaus verschiedenes. Ersteres ist aus dem Grunde nicht denkbar, weil die Anführung der Bücher bei Cicero eine Verknüpfung voraussetzt, die mehr ausschliesst oder auszuschliessen genöthigt ist, als die von Apellikon angekaufte Originalhandschrift und die nach dieser veranstalteten nur stellenweis ausgefüllten Abschriften enthalten haben müssen; weswegen sich schon hieraus schliessen liesse, dass der Epikureer vor dem Bekanntwerden der letztern, also in mittleren Jahren, sein Buch verfasst habe. Bleibt uns so die zweite Annahme übrig, so kann uns nichts mehr abhalten, die Behauptung mit aller Bestimmtheit aufzustellen, dass Phädrus die Metaphysik des Aristoteles in einer von einem Alexandriner, sehr möglich von dem Hermippus, gelieferten Ausgabe gelesen haben muss; derselben, welche Diogenes, da Aufschrift und Anzahl der Bücher so ganz entsprechen, im Kataloge verzeichnet.

Nach diesen einleitenden Untersuchungen, deren Ausführlichkeit nach dem heutigen Stande der Aristotelischen Studien abgemessen werden musste, gehen wir zu unserer Hauptaufgabe über, die sich hier hauptsächlich auf Nachweisung und Prüfung der Darstellungen im zwölften Buche des metaphysischen Werkes zu beschränken hat, die als Quelle für die Auszüge bei

Cicero zu betrachten sind. Wenn sich hierbei die philosophische Bedeutung und Geltung der vorgetragenen Lehrsätze aus dem natürlichen Zusammenhange ergiebt, in welchen sie von dem Denker selbst in seinem grossartigen Gebäude speculativer Theologie, dessen Errichtung in Wahrheit als die höchste sich ihrer selbst bewusste That des Griechischen Geistes gelten darf, gebracht worden sind, so wird jeder mit der Aristotelischen Philosophie bereits Vertrauete bei einem nur flüchtigen Blick auf das vorliegende Excerpt gleich gewahren, dass es der Epikureer bloss darauf anlegt, oder richtiger, getroffen hat, den Einen Gott des Aristoteles zu zeichnen, wie er uns nach seiner zwiefachen Seite entgegentritt, in seinem Verhalten zu sich als die sich selbst denkende Vernunft, und in seinem Verhalten zur Welt, zunächst zu dem sichtbar Ewigen, als das Unbewegt-Bewegende. Dabei fällt es nicht auf, dass Vellejus das rein Intellectuelle weniger begünstigt, die physische Beziehung hingegen vorzugsweise fixirt; dass er aber die physische Thätigkeit der Gottheit, wie sie sich auf die Welt im Allgemeinen und auf die in der Welt ihr zunächst liegenden Theile äussert, statt sie in ihrer Einheit zu begreifen, spaltet, um in eine Vielheit von Wesen hinauszuschweifen, ist uns an ihm um so weniger befremdlich, als die früheren Analysen bei den Lehren des Platon und des Xenophontischen Sokrates genugsam gezeigt haben, wie viel wir von einem Epikureer von Seiten einer unbefangenen Auffassung und aufrichtigen Mittheilung fremder Meinungen zu erwarten haben. Hält er übrigens, was denen im Voraus gemeldet werden mag, welche in ihrer Unkenntniss der Ciceronischen Excerpte mehr an dem Äusserlichen klebend, uns eine Nachweisung wörtlicher Concordanz bei Aristoteles abnöthigen, die Ansicht und nicht den Vortrag fest, dann muss wohl veranschlagt werden, was wiederum Cicero in seine Verarbeitung des Empfangenen theils aus seiner sonstigen Kenntniss der Aristotelischen Physik, theils von seiner Annahme einer Übereinstimmung Akademischer und Peripatetischer Lehren aus einfliessen lässt; so dass wir dreierlei sorgfältig zu unterscheiden haben, was Aristoteles gesprochen und gedacht, was der Epikureer von diesem aufgefasst und was Cicero hinzugetragen hat. Wie Vellejus Alles beurtheilt, mag dann zuletzt in aller Kürze geprüft werden.

Was den ersten Hauptsatz betrifft, *menti tribuit omnem divinitatem*, so könnte man gewillt sein, ihn an die Worte des neunten Capitels (p. 254, 22) "*δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον* (*ὁ νοῦς*)" anzuknüpfen, um so mehr, als die sich hieran anschliessende Betrachtung der Vernunft gilt, in so fern sie das Göttlichste unter Allem sein söll, und es eben Schwierigkeiten hat sich vorzustellen, nach welchem Verhalten sie dieses sei, wenn sie ihre Würde durch das Denken erhält. Allein es ist zu berücksichtigen, dass die dortigen mehr nachträglichen Bestimmungen bloss den Zweck haben, dem im siebten Capitel aufgestellten Satze in Bezug auf die ewig sich selbst beschauende Vernunft durch Aufwerfung einiger Zweifel und Andeutung der damit verknüpften Folgerungen in so fern Halt und Festigkeit zu verleihen, als sie alle dadurch niedergeschlagen werden, dass die Thätigkeit der wissenschaftlichen Vernunft, die man nicht mehr als blosses Vermögen zum Denken, sondern als reine Energie zu begreifen habe, auf sich selbst gerichtet und somit die Wissenschaft derselben die Wissenschaft ihrer eigenen Wissenschaft sei. Dass in dieser höchsten Wissenschaft, was von den übrigen Wissenschaften nicht gilt, die stets relativ sind und mehr ein äusserlich Wissbares umfassen, die Einheit beider Momente, des wissenschaftlichen Denkens als Thätigkeit und des Gedachten als des Gegenständlichen, des Subjectiven und Objectiven, gegeben ist, wird dort nur vorausgesetzt und stützt sich auf die Erörterungen im zweiten Theile des siebten Capitels; was hier p. 249 von *Διαγωγή* bis *τοῦτο γὰρ ὁ θεός* im höchsten Glanze metaphysischer Forschung erscheint, nachdem im ersten Theile die absolute Nothwendigkeit eines obersten Principes, eines göttlichen Wesens, dargethan war, haben wir aufzubieten, um uns des vollen Inhaltes der Aristotelischen Behauptung bei Cicero zu versichern. Indem der Denker dort bestrebt ist, das göttliche Vernunftleben zu schildern, welches sich einzig in der reinen Thätigkeit des Beschauens bewegt, gelingt es ihm nur dadurch, dass er die seeligsten Momente überträgt, welche wir in dem Zustande des speculativen Denkens verleben, durchaus dem eigenthümlichen Standpunkte seiner Philosophie gemäss, die davon durchdrungen, dass die Betrachtung das Genussreichste sei, das praktische Handeln der Theorie nachstellt und der theoretischen Vernunft vor der

praktischen **den** Vorzug zuspricht, dass sie ihr Ziel in dem Erkennen finde (s. Eth. Nic. IX, 4 p. 1166, a 17 seqq. bes. X, 7; vergl. de An. III, 10). Diesen Zustand des menschlichen Vernunftlebens, welches wir freilich nicht mehr als Menschen leben (Eth. Nic. X, 7 p. 1177, b 27 seqq.), potenzirend giebt er uns zu bedenken, dass das göttliche Vernunftleben ewig das beste sei, wie es uns nur für kurze Zeit zu Theil werde und werden könne, in so fern wir durch den leidenden Verstand oder durch die Objecte der Sinnlichkeit gebunden sind; womit sich unmittelbar verbindet, dass die ewig dauernde, reine Thätigkeit des göttlichen Wesens Lust sei (vgl. Eth. Nic. VII, 15 p. 1154, b 26. X, 8 mit Polit. VIII, 3), die wir selbst wiederum nur nach solchen Zuständen ermessen können, in denen die Energie vorwaltet, indem die Lust stets das Begleitende dieser Thätigkeit ist (vgl. Eth. Nic. VII, 13. X, 4. 5. Phys. VII, 3 p. 247, a 7 seqq.). Das Denken an und für sich aber hat das an und für sich Beste zum Gegenstande, und das höchste Denken das höchst Beste (vgl. Eth. Eud. VII, 12 p. 1245, b 16). Sich selbst denkt die Vernunft durch Aufnahme des Denkbaren; denn denkbar wird sie, indem sie in die Energie übergehend ihren Gegenstand erfasst (*θιγγάνων* vgl. Met. IX, 10 p. 191, 5. 7. Phys. III, 2. Theophr. Met. c. 8 p. 319, 2 Br.) und denkt; daher die Vernunft und das Denkbare eins und dasselbe ist (vgl. de An. III, 4 §. 11. 12). Dass nämlich die Vernunft erst Wahrheit ist **nach** der Aufnahme des Gedankens, ergiebt sich daraus, dass sie an sich das Vermögen oder die Anlage hat (*τὸ δεκτικόν*), das Denkbare und die Wesenheit als das Gegenständliche des Denkens aufzunehmen, aber erst in reiner Selbsthätigkeit begriffen ist, wenn sie dieses Gegenständliche besitzt (vgl. de An. l. l. §. 11); so dass **jene Thätigkeit** mehr göttlich ist, als was die Vernunft Göttliches zu **besitzen** wähnt [1]). Die reine Thätigkeit der speculativen Ver-

---

1) Am Orte heisst es: *αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.* Die richtige Beziehung im letzten Satze, welche bereits Hegel (Gesch. d. Ph. II. S. 331) und ihm folgend Biese (Die Philos. d. Aristot. 1. S. 552) angedeutet haben, ist nur dann möglich, wenn man, wie oben

nunft ist das Köstlichste und Beste. Befindet sich nun Gott immer so wohl, wie wir zu einzelnen Zeiten (vgl. Polit. VIII, 5 p. 1339, b 27), wenn wir uns in dem höchsten Gebiete des beschaulichen Lebens bewegen, so ist er schon bewundernswürdig, befindet er sich aber noch wohler, so ist er noch bewundernswürdiger. So aber ist Gott daran, er ist das ewige Denken selbst, zumal ihm die Stetigkeit seines Denkens keine Mühe verursacht, da es nicht vom Vermögen aus zur Wirklichkeit übergeht (XII, 9 p. 255, 6). In der Gottheit wohnt aber auch Leben; denn die Thätigkeit der Vernunft ist Leben, sie aber ist die Thätigkeit; ihre Thätigkeit an und für sich ist ihr bestes und ewiges Leben, ihre Unsterblichkeit (de Caelo II, 3). Wir sagen aber, Gott sei das beste ewig lebendige Wesen; so dass ihm Leben und stetige und ewige Fortdauer zukommt, denn Leben und Ewigkeit ist Gottes Wesen (vgl. de Caelo I, 9 p. 279, a 20 seqq. Eth. Nic. X, 8 p. 1178, b 8 seqq.). So weit der tiefsinnige Metaphysiker. Hält man fest, was sich hier für uns als das Wichtigste begiebt, dass Aristoteles in der schöpferischen Thätigkeit der beschaulichen Vernunft das vollendete Wesen Gottes auffasst, so kann Täuschung über die eigentliche Quelle des Epikureischen Excerpts in der That nicht obwalten. Denn wie der Denker dort den Begriff der Gottheit in dem der höchsten Intelligenz erschöpft und ihr Leben als das ewige Sichselbstdenken der betrachtenden Vernunft darstellt, das soll ihm bei Cicero wieder geliehen werden, wenn es heisst, dass er der Vernunft alle Göttlichkeit zuschreibe; wobei etwaige Zweifler zu berücksichtigen haben, wie durchaus bedeutungslos der Ausdruck *omnem div.* erscheinen würde, wenn er nicht das Resultat einer Darstellung in sich aufnähme, die sich ganz so wie in dem ausgehobenen Theile darauf beschränkt, den *ϑεός*, und zwar in dieser seiner Selbständigkeit und lebendigen Wesenheit, als *νοῦς* zu feiern.

---

geschehen, das *ἐνεργεῖν* und *ἔχειν*, dieses nach Aristoteles Sprach- und Denkweise als das blosse Haben des Vermögens zum Denken, gegenüberstellt, indem erst dann die *ϑεωρία*, die hier dem *ἔχειν* wie sonst in demselben Sinne der *ἐπιστήμη* entgegentritt, als reine Thätigkeit entspricht. Entscheidend ist Phys. VIII, 4 p. 255, a 33 seqq. de An. II, 1, 1. 5. c. 5, 4 u. 5. vgl. Met. IX, 6 p. 182, 2. c. 8. p. 187, 18.

Durch diese Zurückführung haben wir für die folgenden Sätze allerdings schon festen Grund und Boden gewonnen, und vermögen wir es, die jetzt bei Nachweisung der physischen Seite der Aristotelischen Gottheit sich darbietenden Schwierigkeiten genügend hinwegzuräumen, so dürften vorgefasste Meinungen nicht leicht auftauchen.

Cicero lässt den Epikureer weiter berichten: *mundum ipsum deum dicit esse.* Hier muss man gestehen, nicht im Stande zu sein, eine derartige Behauptung im ganzen zwölften Buche der Metaphysik aufzuzeigen, und doch der Verbindung wie der Bestimmtheit des sprachlichen Ausdrucks nach einräumen, dass sie sich auf eine Aristotelische Darstellung gründe; weswegen die Rechtfertigung recht nothdürftig ausfallen würde, der Gewährsmann des Römers sei von jenem grossen Satze von der Identität des Denkens und des Gedachten noch so sehr bewältigt gewesen, dass er in dem Übergange von der geistigen zu der natürlichen Welt Gott in dieser habe aufgehen lassen. Allein fast ganz entscheidend wird die gar keiner Ausführung bedürftige Bemerkung sein, dass Aristoteles so wenig wie Platon jemals eine Lehre, welche die Einheit des göttlichen Wesens und der Welt nach pantheistischer Weise festhält, habe aufstellen können; denn, wenn Clemens, der Alexandriner, ohne uns dafür ein Aristotelisches Buch anzugeben, sagt, dass der Vater der Peripatetischen Secte die Weltseele, deren vernünftig wirksame Kraft er bis auf den Mond ausdehne, sodann auch die Welt für Gott halte [1]), so möchte wohl einleuchten, was bei Abfassung dieses Berichts, den der Kirchenvater dort Andern verdankt, ursprünglich aus der Aristotelischen Philosophie vorgelegen: die Wirksamkeit des obersten Bewegers, wie die weite Vorstellung von der *φύσις* ist nach einem fremden, offenbar Stoischen Sprach- und Lehrsystem umgesetzt und dadurch völlig

---

1) Protrept. p. 44 A. B. *Οὐδὲν δὲ οἶμαι χαλεπὸν, ἐνταῦθα γενόμενος, καὶ τῶν ἐκ τοῦ περιπάτου μνησθῆναι· καὶ ὅγε τῆς αἱρέσεως πατὴρ τῶν ὅλων οὐ νοήσας τὸν πατέρα τὸν καλούμενον ὕπατον, ψυχὴν εἶναι τοῦ παντὸς οἴεται· τουτέστι τοῦ κόσμου τὴν ψυχὴν θεὸν ὑπολαμβάνων, αὐτὸς αὐτῷ περιπείρεται. ὁ γάρ τοι μέχρι τῆς σελήνης αὐτῆς διορίζων τὴν πρόνοιαν, ἔπειτα τὸν κόσμον θεὸν ἡγούμενος, περιτρέπεται, τὸν ἄμοιρον τοῦ θεοῦ θεὸν δογματίζων.* Hiernach Strom. V. p. 591 D *Ἀριστοτέλει δὲ μέχρι σελήνης ἐπῆλθε κατάγειν τὴν πρόνοιαν.*



gemissdeutet. Darum ist uns auch gar nicht geholfen, wenn Petitus (Miscell. IV, 9 p. 46) die Erklärung liefert, dass Cicero den Aristoteles den fraglichen Satz an einem andern Orte als in dem benannten Buche (der Metaphysik) vortragen lasse, da er nachher andeute, der Philosoph habe *alio loco* die Welt als die Gottheit bezeichnet. Cicero's Darstellung verstattet diese Beziehung des Ausdrucks nicht; denn Vellejus kann sich damit, weil er schon Epikureisch zu kritisiren beginnt, bloss auf die Stelle desselben Werkes berufen, aus welcher er anfangs, da sein ankündigendes *in tertio — multa turbat* durch Aushebung vereinzelter Sätze aus verschiedenen Theilen des Buchs motivirt werden musste, die Behauptung erst aufstellte; auch ist der Verfasser des Dialogs in diesem Abschnitte keineswegs so nachlässig, dass er, wenn ihm seine Griechische Quelle seit Platon's Auftreten für eine andere Annahme eine andere Schrift anführt, letztere gleichfalls zu scheiden übersieht, was sich bei Zenon (c. 14, 36 *alio loco — aliis autem libris*), besonders bei Chrysippus und Diogenes durch Vergleichung des Herculanischen Bruchstücks zeigen wird. Anders urtheilte Titze (de Ar. Op. s. et dist. p. 84. 85); er fand, dass Vellejus deshalb den unaristotelischen Satz beifüge, "weil er in dem Buche *Λ* der Metaphysik *τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό, ἐνεργείᾳ ὄν*, von dem, *ὃ ἀεὶ κινούμενον κινεῖ κίνησιν ἄπαυστον* nicht genug sondere oder absichtlich nicht sondern wolle," mithin die Bestimmungen im siebten Cap. p. 247, 28 und p. 248, 18. 22 verkenne. Allein hierin ist selbst ein zwiefacher Fehler enthalten; denn soll dort der Epikureer die Welt als das Bewegt — Bewegende und Gott als den unbewegten Beweger nicht unterscheiden, so schiebt man dem Aristoteles eine unrichtige Annahme unter, bei dem nicht die Welt, sondern der Fixsternhimmel bewegt; oder soll an letztern gedacht werden, so dass ihn Vellejus mit der Welt vermische, dann wird vielmehr dieser Kreis immer durch die unaufhörliche Bewegung bewegt, die er freilich, aber unter oberster Leitung des ersten Bewegers den folgenden Kreisen mittheilt. Doch auch dieses bei Seite gesetzt, so ist zwar denkbar, dass in dem missdeuteten Begriffe des Bewegens bei seiner doppelten Beziehung die Quelle des Irrthums liege, indess aus dem Grunde unwahrscheinlich, weil an dem genannten Orte der äusserste Himmelskreis, der gemeint wird, als

solcher und in Ansehung des Bewegtwerdens und des Bewegens zu genau bezeichnet ist, als dass bei einer wirklichen Berücksichtigung, selbst wenn eine Verdrehung des Gedankens beabsichtigt wäre, der Epitomator nicht die Farbe des Ausdrucks angebracht hätte. Mehr würde uns befriedigt haben, wer in die rein teleologische Betrachtung im zehnten Cap. eingehend bei der aufgeworfenen Untersuchung, wie die Natur des Alls das Gute in sich enthalte, ob als ein Getrenntes oder als das Innerliche, darauf hingewiesen hätte, dass sich erst in der auch sonst der Philosophie geläufigen Vergleichung der geordneten sinnlich wahrnehmbaren Welt mit einem Heere (vgl. Sext. adv. Math. IX, 26. Cic. de N. D. II, 33, 85) Aristoteles eigne Ansicht ausspreche, die jedoch, zumal sie von den Spätern nicht unbeachtet geblieben (vgl. Olymp. in Plat. Alc. p. 122 Cr.), ein Epikureischer Berichterstatter um so leichter in obiger Weise missverstanden habe, als man finde, dass dem Denker in jener Vergleichung Gott als Feldherr, durch den die Wohlordnung in das Ganze gesetzt werde, zwar ein Gesondertes und an und für sich Seiendes sei, sich selbst aber wiederum in der allgemeinen Natur als der inhaftende Grund darstelle. Wem dieses zu weit hergeholt zu sein scheint, der halte sich mit uns an den sechsten Abschnitt des achten Cap. (p. 253, 27 seqq.), wo Aristoteles nach dem Ergebniss, dass sich der Himmel in eine Vielheit von Wesen ausdehne, die Einheit des *οὐρανός* kurz festzustellen unternimmt. In welchem Sinne hierbei letzter Ausdruck aufzufassen sei, kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir die Bestimmungen aus de Caelo I, 9 p. 278, b 11 seqq. herübernehmen, die der Philosoph selbst bei der physischen Untersuchung desselben Gegenstandes zu geben veranlasst wird, hier aber in der metaphysischen Beweisführung offenbar voraussetzt. Nach diesen bewahrt er im Allgemeinen den Gebrauch des Wortes, welchen wir oben seinem Lehrer zugeeignet haben (S. 196 folg.); auch er begreift darunter Alles, was sinnlich wahrnehmbar ist (vgl. Met. I, 8 p. 27, 3), sondert jedoch gleichfalls drei Bedeutungen. Zuerst will Aristoteles unter *οὐρανός* speciell die oberste Himmelssphäre oder den Fixsternhimmel verstehen, dem er jedoch sonst genauer die Bezeichnung des *πρῶτος οὐρανός* (de Caelo II, 6 in. c. 12 p. 292, b 22. III, 1. in. Metaph. XII, 7 in. ebenso Theophr. Met. c. 2 p. 312, 2.), so wie seiner voll-

kommenen Bewegung die der πρώτη auch ἁπλῆ φορά (de Caelo pr. l. II, 10 p. 291, a 35 seqq. c. 12, p. 291, b 30 seqq. 292, b 26. 31. de Gen. et Corr. II, 10 p. 336, a 31 seqq. Met. XII, 8 p. 250, 23. 28 und sonst öfter) leiht, so bald er dessen Verhältniss sowohl zu der ersten bewegenden Ursache, als zu den auf ihn folgenden und von ihm abhängigen Körpern berücksichtigt. Sodann benennt er damit die ganze mittlere Region, in welcher sich die fünf Planeten mit Sonne und Mond befinden, also den Theil, in welchem die Pythagoreer ihren Kosmos nachwiesen (vgl. Met. XI, 6 p. 222, 25), und unterscheidet im Gegensatz zu jener ersten Bewegung die besondere der Planeten als die δευτέρα (vgl. de Caelo II, 2 p. 285, b 28 s. hierüber später). Zuletzt dehnt er den οὐρανός auf das Weltall aus (vgl. Met. IV, 5 p. 79, 26. Theophr. Met. c. 4 p. 314, 5 c. 5 p. 315, 20.), wechselt deshalb auch de Caelo I, 8, wenn er die physische Betrachtung über Einheit oder Mehrheit der οὐρανοί vornimmt, mit dem Ausdruck κόσμος. Diese Bedeutung festhaltend zeigt er nun in obigem Abschnitte, dass es nur Eine Welt gebe; sein metaphysischer Beweis, auf den er jedenfalls de Caelo I, 8 p. 277, b 9 anspielt, stützt sich auf die begriffliche und numerische Einheit des unbewegten Bewegers. Indem er davon ausgeht, dass die Materie, als Grund der Mannigfaltigkeit, die Vielheit bestimme (vgl. Met. VIII, 4. XIV, 2 p. 296, 16 mit Biese die Philos. d. Arist. I. S. 382, 3 u. 467, 6), die Form hingegen die beherrschende Einheit sei, fasst er Gott in der höchsten Potenz des τὸ τί ἦν εἶναι als die erste Wesenheit auf, welche keine Materie habe (vgl. Met. XII, 6 p. 246, 18), sondern reine und vollkommene Thätigkeit (ἐντελέχεια s. c. 5 p. 245, 24 τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ vgl. Trendel. im Rh. Mus. 1828. II. S. 472. u. zu de An. II, 1 p. 305) sei, und in so fern nichts an sich habe, was die unentschiedene Möglichkeit enthalte. Aus dieser Immaterialität ergiebt sich ihm, dass dem Begriffe und der Zahl nach Gott Einer sei, der selbst unbewegt der bewegten Welt Grund der Bewegung sei, woraus er alsdann folgert, dass auch das von Gott ewig und beständig Bewegte Eins sei, also nur Eine Welt existire. Kehren wir mit dieser Argumentation zu unserm Epikureer zurück, so können wir uns nicht anders überzeugen, als dass er hieraus seinen Satz construirt; denn näher vermögen wir ihm nicht beizukom-

men, und würden es auch sicherlich dann nicht, wenn wir in den Besitz eines verlorenen Werkes, welches er benutzt, gelangen sollten. Dabei geben wir die Situation des befangenen Epitomators wohl zu bedenken, die sich zu deutlich in der, wenn nicht von ihm selbst ausdrücklich ausgesprochenen, doch durch seine Anordnung anerkannten Übereinstimmung des Aristoteles mit Platon ankündigt, dass er wie bei diesem, so auch bei jenem die Vermischung der Gottheit mit der Welt finden wollte, jedoch nur durch einen Missverstand der metaphysischen Darstellung erhalten konnte.

Eine sehr bedeutende Stütze wird vorstehende Behauptung zunächst von der Seite gewinnen, dass hier die Benutzung vom jetzigen Buch *Λ* der Metaphysik durchaus allem Zweifel zu überheben sei, wenn wir auf die Analyse des dritten Lehrsatzes, *modo quendam alium praeficit mundo eique eas partes tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur*, eingehen. In ihm ist unverkennbar die Vorstellung von dem *πρῶτον κινοῦν. ἀκίνητον ὄν* aufgenommen; weswegen wir nicht anstehen dürften, die Stelle im siebten Capitel vorzuschieben, welche zugleich die Kreisbewegung als die Energie nennt, wodurch der erste Beweger bewegt (p. 248, 20—25; vgl. c. 8 p. 250, 22 seqq.), nachdem vorher die *κυκλοφορία* nicht bloss als die unaufhörliche Bewegung, worin das immer Bewegte begriffen ist, bezeichnet (p. 247, 28), sondern selbst, in so fern sie ewig, zum Erweis einer unvergänglichen Wesenheit, von welcher sie ausgehen muss, aufgeboten war (c. 6 p. 246, 2 seqq. hier wie dort stets mit Rücksicht auf die Ergebnisse der Physik). Allein nach Cicero sollen wir gar nicht an die einfache *φορὰ κύκλῳ*, so zu sagen an die rechtläufige, vielmehr an eine besondere Art der Kreisumdrehung denken, von der er gelesen haben muss; hierfür bürgt sowohl der Ausdruck *replicatio* als das *quaedam*, wodurch er genugsam die Eigenthümlichkeit der gemeinten Bewegung andeutet, um aber durch die Unbestimmtheit der Wendung, die augenfällig dem Griechischen *ἀνέλιξίν τινα* (*κινεῖ*) nachgebildet ist, wenn nicht wirklich seine eigene, doch des Epikureers begriffliche Unklarheit zu verdecken. Dadurch sind wir auf einen Punkt gekommen, der so tief in Aristoteles Weltsystem und zwar in seine Theorie von den Bewegungen der Himmelskörper eingreift, wie sie im

achten Capitel vorliegt, dass in der That jeder Verdacht von einer andern als dieser Quelle verschwinden muss. Die Wichtigkeit des Gegenstandes erheischt es dringend, eine ausführlichere Untersuchung hierüber zu eröffnen, wobei wir jedoch über der hier gegebenen geringen Veranlassung unser Bestreben nicht zu verkennen, wohl aber zu entschuldigen bitten, wenn wir in diesem dunklen Gebiete der mathematischen Alterthumskunde genauere Aufklärungen zu geben unvermögend sind.

Nachdem Aristoteles im sechsten und siebten Capitel die Existenz einer ewigen, unbeweglichen und vom sinnlich Wahrnehmbaren getrennten Wesenheit aufgezeigt, die auch nach den in der Physik (VIII, 10 vgl. damit III, 4. 5. de Caelo I, 7) gelieferten, aber dort vorausgesetzten ausführlichen Nachweisungen als keine im Raum ausgedehnte Grösse, gleichfalls als dem Leiden und der qualitativen Veränderung nicht unterworfen (vgl. de Caelo I, 9) zu denken sei, knüpft er hieran im achten eine Untersuchung über das numerische Verhältniss der Wesenheiten, welches bei der Annahme einer solchen οὐσία zu setzen sei. Giebt es Eine solche Wesenheit oder mehrere und wie viele? und giebt es Eine und mehrere, wie sind diese im Vergleich mit jener beschaffen und wie verhalten sie sich zu jener? Mit einer erklärlichen Sorgfalt, aber für die Anlage jenes Buchs sehr beachtenswerthen Reinheit und Durchsichtigkeit der wissenschaftlichen Form versucht er die Lösung dieser Fragen. Nach einem kurzen gegen die jüngste Lehre der Platoniker gerichteten Angriff, die von ihrem subjectiven Standpunkte aus nicht die Anzahl der Wesenheiten erwäge, da sie ohne weitern wissenschaftlichen Beweis bald ins Unendliche hinausschweife, bald eine begrenzte Anzahl setze (s. Met. XIII, 8 p. 280, 8 seqq.), beginnt er die Forschung mit Bezugnahme auf seine bisherigen Bestimmungen über die oberste Grundursache als das Unbewegt-Bewegende, von welchem die erste ewige und einige Bewegung abzuleiten sei. In der Physik stellte sich ihm mit Nothwendigkeit heraus, was jetzt als Vordersatz gilt, dass das Bewegte durch etwas bewegt werden, das erste Bewegende an und für sich unbeweglich sein und die ewige Bewegung von einem Ewigen, die einige von Einem Bewegenden ausgehen müsse (vgl. Phys. VIII, 6. 7); da aber ausser der einfachen Umkreisung der obersten Himmelssphäre noch andere ewige Umkreisungen

(er verweist auf de Caelo II, 3 seqq.), die der Planeten sichtbar sind (vgl. Met. VII, 16 p. 162, 1), so müssen wie jene einfache Bewegung von der ersten und unbeweglichen Wesenheit (nach Met. XII, 6; vgl. Phys. VIII, 7. de Caelo II, 6) so auch eine jede dieser Umkreisungen von einer an und für sich unbeweglichen und ewigen Wesenheit ausgehen. Denn die Natur der Gestirne ist selbst eine ewige, wenn auch wahrnehmbare (vgl. Met. VIII, 1 p. 164, 27) Wesenheit gegen die vergänglichen Wesenheiten in der sublunarischen Welt, und das Bewegende ist ewig und früher als das Bewegte; was aber früher als eine Wesenheit ist, muss um so eher selbst Wesenheit sein, als in dieser das wahrhafte Sein ausgeprägt ist, von welcher alles Übrige das Sein erhält. Indem sich ihm hieraus ergiebt, dass so viel Wesenheiten, als Bewegungen der Himmelskörper vorhanden sind, existiren müssen, die wie die erste Grundursache darauf Anspruch machen, ihrer Natur nach ewig, an und für sich unbeweglich und ohne räumliche Grösse zu sein, ist es ihm eben so einleuchtend, dass ihre Ordnung derjenigen zu entsprechen habe, in welcher die Bewegungen der Gestirne folgen (bis p. 251, 11). Die Anzahl wie die Anordnung der Bewegungen daher zu kennen, ist für die gegenwärtige Betrachtung von höchster Wichtigkeit; hierüber kann aber nur die Astronomie Auskunft ertheilen. Aristoteles nennt sie die eigenthümlichste Philosophie unter den mathematischen Wissenschaften. Denn während Arithmetik und Geometrie es bloss mit abstracten Formbestimmungen zu thun haben, beschäftigt sich jene mit Wesenheiten, die zwar sinnlich wahrnehmbar, aber ewig sind [1]) (vgl. Phys. II, 2. Met. III, 2 p. 26, 28 seqq. VI, 1 p. 122, 25 mit XI, 3 p. 217, 26. 218, 27. XIII, 2. 3. Anal. Pr. I, 30. Post. I, 7. 10. de An. I, 1. §. 8. 11. III, 4, 8. de Caelo III, 1. de Part. Anim. I, 1.), gehört deshalb auch zu den *φυσικωτέροις τῶν μαθημάτων* (Phys. l. l. p. 194, a 7. Met. XII, 1. p. 240, 8 und 15.). Allein trotz ihres hohen Wer-

1) Was Posidonius über die Aufgabe der Physiologie und Astronomie feststellte, ist von der Seite, dass letztere keine *οὐσία* betrachte, mittelbar gegen die Stelle der Metaphysik gerichtet, lehnt sich aber im Übrigen unmittelbar den Bestimmungen der Aristotelischen Physik an, s. Posid. im Auszuge des Geminus bei Simpl. ad Phys. fol. 64 B. 65 A nach Alexander.



thes für die erste Philosophie, welchen der Denker auch sonst zu schätzen weiss, wo sie ihm über Fragen seiner Wissenschaft hinweghilft (de Caelo II, 12), kann Aristoteles doch nicht läugnen, dass wir in ihr auf eine streng wissenschaftliche Erkenntniss zu verzichten haben. Wenn er ein ander Mal gesteht, dass wir über die Anzahl der Sterne nichts Genaues angeben könnten (de Caelo l. l.), dass wir von den ungewordenen und unvergänglichen Wesenheiten eine höchst geringe Erkenntniss hätten, weil nur Weniges von ihnen den äussern Sinnen bemerkbar sei (de Part. Anim. I, 5; vgl. de Caelo II, 3), so äussert er auch hier, mit Nothwendigkeit über die Zahl der Bewegungen wie der Wesenheiten zu bestimmen, bleibe Stärkeren überlassen (p. 253, 7 seqq. wo φορῶν statt σφαιρῶν nach Simpl. zu de Cael. p. 503, a 18 zu lesen ist). Darum will er uns vornherein an die Bestimmungen nicht binden (p. 251, 24 — 27), wobei er aber nicht undeutlich seine sonstige Forderung durchblicken lässt, da den Glauben nicht zu versagen, wo der Begriff mit den Erscheinungen sich übereinstimmend zeige (vgl. de Caelo I, 3, p. 270, b 4 und bei Biese d. Phil. d. Arist. I. S. 341, 3).

Indem nun Aristoteles in dieses Gebiet sich begiebt, spricht er die Hülfe einiger Mathematiker an, gedenkt aber selbst nach eignen Untersuchungen ihren Angaben eine nothwendige Erweiterung in der Darstellung der Erscheinungen angedeihen zu lassen. Auf dieselben Mathematiker beruft er sich, wenn er de Caelo II, 10 die Betrachtung über die Ordnung der Gestirne und ihre Abstände gegeneinander abweist und nachher allgemein das Verhältniss der Abhängigkeit der mittleren Planeten von der obersten Himmelssphäre nach ihrem nahen oder fernen Abstande von dieser abmisst, so wie wenn er später (II, 14, p. 297, a 2) einen astronomischen Beweis dafür, dass die Erde im Mittelpunkte ruhe, anführt. An welche Männer einer selbständigen Wissenschaft — denn als solche bezeichnet sie der Ausdruck — wir hierbei zu denken haben, lehrt seine Abschweifung in der Metaphysik; er meint den von ihm auch sonst geachteten (s. Eth. Nic. X, 2) Eudoxus von Knidus und den Kallippus von Kyzikus, der um Ol. 112 den Metonischen Kyklus verbesserte. Kallippus, Schüler des Polemarchus, der den Eudoxus gehört, soll in Athen mit dem gleichzeitigen Aristoteles die Eudoxische

Theorie berichtigt und vervollständigt haben (Simpl. zu de Caelo p. 498, b 28 [1]). Aristoteles lässt ihn über die Lage der Sphären mit Eudoxus einverstanden sein und nur die Zahl derselben vergrössern, um die Anomalien in den Bewegungen der Körper genügender zu erklären. Das Problem, welches nach unserer Stelle zunächst Eudoxus und sein Nachfolger zu lösen unternahmen, bestand darin, die Ordnung der fünf bekannten Planeten nebst Sonne und Mond zu bestimmen, hauptsächlich aber, was Platon den Astronomen aufgegeben, die mannigfaltigen Erscheinungen in den Bewegungen der Planeten, die sich alle, wie bei den Pythagoreern, dem Parmenides und Platon, in concentrischen Kreisen bewegen sollten, darzustellen (vgl. Eudemus und nach ihm Sosigenes bei Simpl. a. O. p. 498, a 45 seqq.); dabei giebt sich besonders das Bestreben kund, eine Gemeinschaft in die Bewegungen zu bringen, welche sich von einem ganz natürlichen Standpunkte aus bemerklich machten. Was der blosse Anblick ergab, wollte man auf Gesetze zurückführen, weswegen auch bei Kallippus die untern Körper, weil sie sich dem Auge unverhüllter zeigten, gegen die obersten mehr Kreisbahnen erhalten mussten. Wenn hiernach diese ganze Planetentheorie, die erste in ihrer Art, höchst roh ausfallen muss, von der selbst Aristoteles (vgl. die richtige Auslegung bei Simpl. a. O. p. 503, a 8 seqq.), entschiedener aber Simplicius (p. 502, b 7 seqq. offenbar nach Sosigenes) erklärte, dass sie den Erscheinungen nicht genüge, so haben wir zu berücksichtigen, dass man zu Eudoxus Zeit wohl nur die Ekliptik kannte und bloss den Erscheinungen nachging, wie sie sich am Horizonte, den man noch für die wirkliche Grenze der Erdfläche hielt [2]), darstellten. Wir erfahren, dass Eudoxus auf den zuerst von ihm vor Knidus und Heliopolis angelegten Warten die Bewegungen der Himmelskörper observirt (Strabo XVII §. 30; vgl. II, 4 p. 119 und Ptolem. de Apparent. p. 93 D Petav.), so wie, dass er die Kenntnisse der Ägyptischen Priester benutzt habe (Strabo XVII §. 29. Diod. Sic. I, 96. 98. Seneca Nat. Q. VII, 3), was durch den astronomischen Bericht unserer Stelle unterstützt wird. Aristoteles erwähnt, dass zu seiner Zeit die

1) Mich. Ephes. erwähnt eine Schrift des Kallippus *περὶ τῆς ἀνωτάτω σφαίρας*, de Interpr. p. 102, b not. Brand.

2) Vgl. Uckert's Geogr. d. Gr. u. Röm. I, 2. S. 117 folg.

Griechen von den Ägyptiern und Babyloniern viele glaubwürdige Beobachtungen (*πίστεις*) über jedes Gestirn hätten (de Caelo II, 12; vgl. Simpl. p. 475, b 18. Arist. Meteor. I, 6 p. 343, b 10. 28. auch Strabo l. l.); wir wissen, dass er selbst von seinem Neffen Kallisthenes die bei Eroberung Babylons aufgefundenen langjährigen Beobachtungen der Babylonier zugeschickt bekam (Simpl. p. 503, a 26), die, wenn auch nicht unmittelbar, auf seine Verbesserung des Eudoxisch-Kallippischen Systems von Einfluss sein mochten [1]). Wie übrigens Eudoxus und nach ihm Kallippus und Aristoteles die Körper geordnet, kann, obwohl unsere Darstellung ihrem besonderen Zwecke gemäss nicht direct hierauf eingeht, doch nicht zweifelhaft sein, da die Lage der Sonne und des Merkur, die von ältern und jüngern Griechischen Astronomen verschiedentlich bestimmt wurde (Achill. Tat. Isag. in Phaen. c. 16), sicher zu sein scheint. Denn dadurch, dass Sonne und Mond sowohl als verbunden behandelt, als auch genau von den Planeten geschieden werden (vgl. de Caelo I, 9 p. 278, b 17. II, 8 p. 290, a 18. Anal. Post. I, 13 p. 78, a 30 u. c. 12. Met. VI, 2 p. 129, 19 Br.), wird hinlänglich angedeutet, dass alle Planeten über der Sonne liegen; und wenn Venus und Merkur als die untern Planeten in dieser Folge von Oben herab aufgeführt werden, so ergiebt sich, dass Merkur nicht wie bei Platon (de Rep. X p. 616. Tim. p. 38 D; vgl. Simpl. a. O. p. 497, a 26 seqq.) den fünften Platz (mit Einschluss des Fixsternhimmels) einnimmt, sondern als der unterste Planet angesehen wird, was sich durch Eudoxus Angabe bei Simplicius (p. 499, b 18), nicht minder durch Eratosthenes übereinstimmende Anordnung [2]) bestätigt. Die Schrift

1) Indess muss sie schon Demokrit eingesehen und benutzt haben, da uns unter seinen Schriften ein Werk *περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων*, so wie ein *Χαλδαϊκὸς λόγος* genannt wird bei Diog. L. IX, 49; s. hiernach Clem. Strom. I p. 303 D, welchen Euseb. Pr. Ev. X, 4 p. 472 A ausschreibt.

2) Eratosth. Cataster. c. 43. Zur Wiederherstellung dieser, wie die Verwirrung bei Hygin (II, 42) lehrt, frühzeitig verdorbenen Stelle schlage ich folgende Verbesserung vor: *Πρῶτον μὲν Ἡλίου* (vgl. Hygin l. l. und Simpl. zu de Caelo p. 499, b 21) *Φαίνοντα, μέγαν. ὁ δεύτερος Διὸς ἐκλήθη Φαέθων, οὐ μέγας, οὗτος ὠνομάσθη ἀπὸ τοῦ Ἡλίου* (nämlich *υἱοῦ*). *ὁ δὲ τρίτος Ἄρεως Πυρόεις καλεῖται, οὐ μέγας, τὸ δὲ χρῶμα ὅμοιος τῷ ἐν τῷ Ἀετῷ κ. τ. λ.* Letzteres mit Koppiers; hiernach ist auch das Schol. in Arati Phaen. ad v. 10 T. II, p. 401 Buhle zu bessern.

über die Welt kann dagegen kein Zeugniss abgeben, verräth vielmehr auch von dieser Seite ihren unaristotelischen Ursprung, wenn sie, hier im Einverständniss mit dem System bei Platon, die Venus zu unterst ordnet (c. 2 p. 392, a 27), oder wohl gar nach einer handschriftlichen Abweichung (bei Uckert Geogr. d. Gr. u. Röm. I, 2. S. 124, 6), die jedoch durch eine zweite Stelle (c. 6 p. 399, a 8 seqq.) völlig gehoben wird, die Sonne nach dem Mars folgen lässt. Eudoxus schloss sich demnach, wahrscheinlich als Schüler des Archytas, dem bekannten Verfahren der Pythagoreer an, auf welche Eudemus den ersten Versuch einer Planetenanordnung zurückführte (bei Simpl. a. O. p. 497, a 11); und wohl sicher nicht allein in diesem Punkte, da sich findet, dass er mit ihnen auch in der Bestimmung der Umlaufszeiten der Planeten, wenigstens für die zweite Kreisbahn derselben bei dem Durchgang durch den Thierkreis, zusammentraf (bei Simpl. p. 499, b 18 seqq.). Doch wir wollen jetzt bei Aristoteles selbst nachsehen, wie viel Bewegungen seine Mathematiker fixirt hatten [1].

1) Wir finden es erforderlich, die astronomische Stelle, auf welche sich die folgende Auseinandersetzung gründet, hier in ihrem Zusammenhange vorzulegen: *Εὔδοξος μὲν οὖν ἡλίου καὶ σελήνης ἑκατέρου τὴν φορὰν ἐν τρισὶν ἐτίθετ' εἶναι σφαίραις, ὧν τὴν μὲν πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν ἄστρων εἶναι, τὴν δὲ δευτέραν κατὰ τὸν διὰ μέσων τῶν ζωδίων, τὴν δὲ τρίτην κατὰ τὸν λελοξωμένον ἐν τῷ πλάτει τῶν ζωδίων· ἐν μείζονι δὲ πλάτει λελοξῶσθαι καθ' ὃν ἡ σελήνη φέρεται, ἢ καθ' ὃν ὁ ἥλιος. τῶν δὲ πλανωμένων ἄστρων ἐν τέτταρσιν ἑκάστου σφαίραις, καὶ τούτων δὲ τὴν μὲν πρώτην καὶ δευτέραν τὴν αὐτὴν εἶναι ἐκείναις (τήν τε γὰρ τῶν ἀπλανῶν τὴν ἁπάσας φέρουσαν εἶναι, καὶ τὴν ὑπὸ ταύτην τεταγμένην καὶ κατὰ τὸν διὰ μέσων τῶν ζωδίων τὴν φορὰν ἔχουσαν κοινὴν ἁπασῶν εἶναι), τῆς δὲ τρίτης ἁπάντων τοὺς πόλους ἐν τῷ διὰ μέσων τῶν ζωδίων εἶναι, τῆς δὲ τετάρτης τὴν φορὰν κατὰ τὸν λελοξωμένον πρὸς τὸν μέσον ταύτης· εἶναι δὲ τῆς τρίτης σφαίρας τοὺς πόλους τῶν μὲν ἄλλων ἰδίους, τοὺς δὲ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἑρμοῦ τοὺς αὐτούς. Κάλλιππος δὲ τὴν μὲν θέσιν τῶν σφαιρῶν τὴν αὐτὴν ἐτίθετο Εὐδόξῳ, τουτέστι τῶν ἀποστημάτων τὴν τάξιν, τὸ δὲ πλῆθος τῷ μὲν τοῦ Διὸς καὶ τῷ τοῦ Κρόνου τὸ αὐτὸ ἐκείνῳ ἀπεδίδου, τῷ δὲ ἡλίου καὶ τῷ σελήνης* [*καὶ τῆς σελήνης* falsch bei Pseudo-Alex. z. Met. p. 808, a 39, ebenso das *τῷ δὲ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ* bei Simpl. zu de Caelo p. 500, a 19 und zwar hier, wie nachher bei *μέλλοι*, übereinstimmend mit dem für die Kritik der Metaphysik gar nicht so bedeutenden Cod. Par. E. 1853 aus dem zehnten Jahrh., vgl. Trendelenb. zu de An. Praef. p. XXIII seqq.] *δύο ᾤετο ἔτι* [*ἔτι* vergiesst Simpl.] *προσθετέας εἶναι σφαίρας, τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει* [*μέλλοι* Simpl.] *τις ἀποδώσειν, τοῖς δὲ λοιποῖς τῶν πλανητῶν ἑκάστῳ μίαν* [*ἀνὰ μίαν* Simpl.]. *Ἀναγκαῖον δὲ εἰ μέλλουσι συντεθεῖσαι πᾶσαι*

Der Sonne und dem Monde, mit denen als den zunächst gestellten und verbundenen Körpern der Bericht anhebt, giebt

---

τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν, καθ᾽ ἕκαστον τῶν πλανωμένων ἑτέρας σφαίρας μιᾷ ἐλάττονας εἶναι τὰς ἀνελιττούσας καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀποκαθιστάσας [εἰς ταὐτὸν ἀποκαθιστώσας Simpl. l. 38 und b 32] τῇ θέσει τὴν πρώτην σφαῖραν ἀεὶ τοῦ ὑποκάτω τεταγμένου ἄστρου· οὕτω γὰρ μόνως ἐνδέχεται τὴν τῶν πλανητῶν φορὰν ἅπαντα [ἅπαντι Simpl. p. 502, b 4 falsch, s. p. 500, a 40] ποιεῖσθαι. ἐπεὶ οὖν ἐν αἷς μὲν αὐτὰ φέρεται σφαίραις αἱ μὲν ὀκτὼ αἱ δὲ πέντε καὶ εἴκοσίν εἰσιν, τούτων δὲ μόνας οὐ δεῖ ἀνελιχθῆναι ἐν αἷς τὸ κατωτάτω τεταγμένον φέρεται, αἱ μὲν τὰς τῶν πρώτων δύο ἀνελίττουσαι ἓξ ἔσονται, αἱ δὲ τὰς τῶν ὕστερον τεττάρων ἑκκαίδεκα, ὁ δὲ ἁπασῶν ἀριθμὸς τῶν τε φερουσῶν καὶ τῶν ἀνελιττουσῶν ταύτας πεντήκοντά τε καὶ πέντε. εἰ δὲ τῇ σελήνῃ τε [τε Alex. b 15 u. d. Cod., während Simpl. p. 502, a 12 es weglässt] καὶ τῷ ἡλίῳ μὴ προστιθείη [προσθείη Alex. u. Simpl. l. l.] τις ἃς εἴπομεν κινήσεις, αἱ πᾶσαι σφαῖραι ἔσονται ἑπτά τε καὶ τεσσαράκοντα, p. 251, 27 — 253, 7 Br. Die Darstellung zeigt, dass Aristoteles die Theorie des Eudoxus einer astrologischen Schrift, offenbar den Erscheinungen, wie wir vermuthen, dem ersten Buche derselben (vgl. Hipparch. ad Phaenom. I, 2 p. 173 C. D. Petav.), entlehnt, während er Kallippus Zusätze nach mündlichen Verhandlungen mitzutheilen scheint; auch Simplicius kennt kein Werk des Kyzikeners, welches ihm das Bedürfniss der hinzugelegten Sphären begründet hätte (zu de Caelo p. 500, a 23). Mit Erklärung der ganzen Stelle hatten sich von den Griechischen Auslegern des Aristoteles hauptsächlich Alexander zu dem zweiten Buche über den Himmel (c. 12 p. 293, a 4, vgl. ad Met. p. 807, a 36) und Porphyrius in seinem Commentare zur Metaphysik (vgl. Simpl. a. O. p. 502, a 35) beschäftigt; jener gab dazu in seiner Auslegung der Metaphysik nachträgliche Bemerkungen (s. p. 807, a 42), die uns durch die Hand des sehr jungen Epitomators — denn als einen Auszug, und zwar gegen die ersten Bücher weit werthlosern, Alexandrischer Commentarien kündigt sich das Erhaltene überall genugsam an, vgl. p. 811, a 6 — überliefert werden. Den Verlust ihrer Erklärungen ersetzt auch hier der sehr fleissige Simplicius zu de Caelo a. O. (fol. 120 — 124, aber jetzt nach dem einzig brauchbaren ächt Griechischen Texte bei Brandis p. 498, a 5 — 504, b 41), wiewohl mancher Punkt bei ihm im Dunklen bleibt; er benutzte, nur nicht mit gehöriger Scheidung fremder Bemerkungen, Eudoxus Schrift περὶ Ταχῶν (p. 499, a 21), den Theophrast (sicherlich die Bücher Ἀστρολογικῆς Ἱστορίας, Diog. L. V, 50; jedoch, wie mir nach p. 502, a 40 scheint, mittelbar aus den Anführungen des Sosigenes), den Eudemus (dessen Ἀστρολογικὴ Ἱστορία nach p. 498, a 46), den Sosigenes (der selbst aus der Peripatetischen Schule hervorgegangen, ohne Zweifel in einer Geschichte der Astronomie diese seine Vorgänger berücksichtigte) und den Ptolemäus, dessen Annahme eccentrischer Kreise ein Kriterium in der Sonderung der Berichte abgiebt. Von den Neuern liefern Blancani

Eudoxus je drei Sphären oder concentrische Kreise, um ihre Bewegungen vorstellig zu machen; von diesen waren nach Simplicius Bemerkung (p. 498, b 35) die drei der Sonne bereits bekannt, und dem Eudoxus mochte nur das Verdienst der nähern Bestimmung und Anwendung angehören. Auf die erste Sphäre führt er die tägliche Bewegung von Osten nach Westen zurück; sie ist allen Körpern gemeinsam, die darin immer einen gleichen Abstand von den Fixsternen behaupten. Die zweite und dritte gilt ihm für die Bewegung von Westen nach Osten, die in längern Zwischenräumen geschieht, wo Sonne und Mond allmälig fortzurücken scheinen; und zwar nimmt die zweite Bewegung die Richtung durch den Thierkreis, während die dritte die Breite des Zodiakus schräg durchschneidet. Letztere soll die Schiefe erklären, indem die Körper von der Mitte bald hier bald dorthin abweichen. Eudoxus stützte sich dabei nach Simplicius auf die Beobachtung der Sonnenwenden, indem ihm die Sonne in den doppelten Solstitien nicht immer an demselben Orte aufzugehen schien (p. 498, b 39). Nun aber geht die Sonne fast gerade durch den Thierkreis und bildet so die Ekliptik, während der Mond dagegen gehalten sich schräger bewegt. Mit Rücksicht hierauf sagt Eudoxus, die Breite für den Kreis der Mondsbewegung sei grösser als für den der Sonnenbewegung; unter der Breite haben wir den Abstand des Mondes von der Ekliptik zu verstehen, bei seinem schrägern Durchschnitt jedoch noch nicht an die Bewegung der Mondskno-

---

(Aristotelis Loca Mathematica, Bononiae 1615 p. 145—147) und RICCIOLI (Almag. Nov. IX sect. 3 c. 5 T. II. p. 283—285) wenig Aufklärungen; beide (auch KEPLER de Motib. Stell. Martis c. 2 p. 6 und die bei RICC. Genannten) sind über die wahre Zahl der Sphären in Folge unrichtiger Beziehungen der Aristotelischen Worte in Irrthümern. Verdienstlicher, aber mit besonderer Vorsicht zu gebrauchen, sind SCHAUBACH's Versuche in seinem Aufsatz über Eudoxus Vorstellungen von der Bewegung der Planeten nach Aristot. u. Simpl. (s. Gött. G. A. 1800 St. 54; vgl. UCKERT's Geogr. d. Gr. u. R. I, 2. S. 114. 120. 21) und hiernach in s. Geschichte d. Griech. Astronomie (S. 432 folg.); von MÜNCHOW's Erklärung (vgl. BRANDIS Vorrede zu HENGSTENB. Übers. d. Metaphysik S. VII) ist meines Wissens nicht erfolgt. Was mir mein Freund, Herr Dr. STERN, durch mündliche Belehrung in der Deutung einzelner Hypothesen geleistet, erkenne ich hier um so dankbarer an, als durch seine Ansichten die meinigen wesentliche Berichtigungen erfahren haben.

ten zu denken. Da indess Sonne und Mond in ihren eigenen Bewegungen stets von Westen nach Osten fortrücken, so bemerken wir in diesen nicht die Unregelmässigkeiten, welche wir in der eigenen Bewegung der Planeten wahrnehmen, die stets vor und rückwärts zu gehen scheinen. Diese auf optischer Täuschung beruhende Beobachtung darf nicht ausser Acht gelassen werden, wenn Eudoxus für die Planeten je vier Sphären ansetzt. Die erste und zweite haben sie mit Sonne und Mond gemein, da sowohl die tägliche als auch die durch die Mitte des Thierkreises gehende Bewegung allen zukommt; wie Simplicius meldet, so vollenden nach Eudoxus Merkur und Venus in einem Jahr, Mars in zwei, Jupiter in zwölf und Saturn in dreissig Jahren diesen Durchlauf (p. 499, b 18 seqq.). Die dritte Sphäre bringt die Abweichung von der Mitte hervor. Ihre Pole liegen in dem Kreise, der durch die Mitte des Zodiakus hindurchgeht; während die vierte eben jene rückläufige Bewegung darstellt, die dem Ausdruck zu Folge nach einer Richtung geschieht, welche gegen die Mitte des dritten Kreises schief ist. Die Pole der dritten Sphäre, bemerkt Eudoxus, sind für Saturn, Jupiter und Mars individuell, d. h. sie haben verschiedene Lagen gegeneinander; für Venus und Merkur aber sind sie dieselben, liegen mithin, um es mathematisch zu fassen, in Einer Ebene. Die sogenannten untern Planeten sind also einander ähnlich; sie sind eben wenig von der Sonne entfernt, während die übrigen bald auf der einen, bald auf der andern Seite sich befinden. Eudoxus scheint letztern beiden Bewegungen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Jede gebrauchte nach ihm eine gleiche Zeit, nur dass die vierte von Morgen nach Abend erfolgte; Venus soll in 19 Monaten, Merkur in 110 Tagen, Mars in 8 Monaten und 20 Tagen, Jupiter und Saturn ein jeder fast in 13 Monaten die Bewegung vollenden (nach Simpl. p. 499, b 21 seqq.). Diese Zeitangaben stimmen bei Merkur, Venus, Jupiter und Saturn so genau mit der mittleren synodischen Periode dieser Planeten zusammen, dass Eudoxus nur letztere bestimmt haben kann. Bei Mars beträgt diese Periode ungefähr 2 Jahre und 50 Tage, woraus hervorgeht, dass in Beziehung auf diesen Planeten der Bericht des Simplicius verdorben sein muss.

Indess glaubte sich Kallippus durch diese Sphärenzahl noch

nicht in den Stand gesetzt, die Erscheinungen am Himmel genügend zurückführen zu können. Über die Ordnung der Abstände der concentrischen Kreise zwar mit Eudoxus einverstanden, nicht minder über die den beiden obersten Körpern gegebene Anzahl, erklärte er jedoch, jedem der drei untern Planeten, offenbar weil er bei ihnen, was er bei jenen nicht vermochte, eine besondere Schnelligkeit bemerklich gemacht, noch eine Sphäre, der Sonne und dem Monde aber wegen der Unregelmässigkeiten in ihren Bewegungen je zwei [1]) hinzulegen zu müssen. Das Bedürfniss der letztern Sphären empfand Kallippus bei Euktemon's und Meton's Beobachtungen der Solstitien (vgl. Ptolem. Almag. III, 2) und bei Verbesserung ihrer Enneakaidekaëteris, die er zur Wegnahme des bei dieser sich ergebenden Überschusses von $\frac{1}{76}$ Tag auf eine vier Mal so grosse Periode zu bringen vorschlug, um bei der letzten Periode den ganzen Überschuss durch Abkürzung Eines Tages auszugleichen (vgl. Geminus Elem. Astr. c. 6 p. 38 B. C. Achill. Tat. Is. in Phaen. c. 19 p. 140 A Petav.); denn Eudemus hatte hier nach Simplicius Auszug ganz kurz die Mehrzahl dieser Sphären dadurch gerechtfertigt, dass Kallippus, wenn der Unterschied der zwischen den Solstitien und Aequinoctien liegenden Zeit so gross wäre, wie ihn Euktemon und Meton ansetzten, die von Eudoxus angenommenen je drei Sphären der Sonne und des Mondes nicht für zureichend gehalten habe, um die Erscheinungen wiederzugeben (Simpl. p. 500, a 25 seqq.).

Als Ergebniss der Eudoxisch-Kallippischen Theorie gewinnen wir somit 33 Sphären nach folgender einfachen Aufstellung:

	Nach Eudoxus erhielten	nach Kallippus neue	
Saturn	4	0	= 4 Sphären
Jupiter	4	0	4
Mars	4	1	5
Venus	4	1	5
Merkur	4	1	5
Sonne	3	2	5
Mond	3	2	5
	26	7	33

1) Nicht beiden zusammen, wie der vermeintliche Alexander in Folge einer falschen Lesart im Widerspruch mit der nachherigen Zählung des Aristoteles und mit sich selbst angiebt, s. ad Met. p. 808, a 37 mit b 17.

Hieran schliesst nun aber Aristoteles die Bemerkung, dass man nothwendiger Weise, wenn die 33 Sphären zusammen die Erscheinungen darstellen, mithin die Wahrheit und Wirklichkeit der Bewegungen der kosmischen Körper in der Theorie festgehalten werden sollten, für jeden Planeten eine um eins geringere Zahl anderer Sphären annehmen müsste, welche die erste Sphäre des jedes Mal zu unterst geordneten Gestirns zurückführten und in dieselbe Lage wiederherstellten. Dass wir die Zurückführung eben so wie die Wiederherstellung auf das jedes Mal nach Unten folgende Gestirn zu beziehen haben, will uns Aristoteles auch in der nachherigen ausdrücklichen Scheidung von Sphären bedeuten, die (von beiden Astronomen angesetzt) den Umlauf bewirkten und die (von ihm selbst aufgestellt) *diese* zurückführten; wobei wir unter den ἀνελιττούσαις τὰς φερούσας solche zu denken haben, welche den jedes Mal zu oberst liegenden Körpern angehörend, zur Zurückführung nicht etwa der eigenen, sondern immer *der ersten*, den Umlauf bewirkenden Sphären der darauf folgenden Planeten dienen und in dieser Rücksicht vom Theophrast auch ἀνταναφέρουσαι genannt werden konnten (bei Simpl. p. 502, a 43 seqq.). Wir müssen hierauf ein um so grösseres Gewicht legen, weil wir nur dadurch der Gefahr entgehen, durch Simplicius Sprachgebrauch verleitet die ganze Hypothese zu missdeuten. Dieser Ausleger nimmt den Ausdruck σφ. ἀνελίττουσαι in weit späterem Sinne; er begreift hierunter überhaupt die concentrischen Kreise im Gegensatz zu den eccentrischen und den Epicyclen (p. 498, a 35. b 34; vgl. l. 14 b seqq. u. p. 503, b 10), identificirt deshalb auch mit den zurückführenden schlechthin die von Eudoxus der Sonne und dem Monde gegebenen Sphären, die Theophrast, in so fern sie nicht den Planeten enthalten oder den Körper desselben herumführen, als ἄναστροι bezeichnet hatte (ibid. l. 9 b. 42 b. Alex. ad Met. p. 807, b 9.). Lässt er daher durchblicken, dass bereits Eudoxus die sogenannten zurückführenden Sphären gekannt und dass Aristoteles sie von ihm aufgenommen habe (ibid. 27 b seqq.), so gilt dies überall nur von den σφ. φερούσαις, wobei wir jedoch nicht in Abrede bringen wollen, dass schon vor Aristoteles wie vom Platon die ἀνέλιξις auf die Bewegung der Welt übertragen worden ist (s. Politic. p. 270 D. 286 B), allein nicht für die besondere Vor-

stellung, welche wir hier antreffen. Letztere können wir uns nur so construiren. Wie die Pythagoreer in ihrem Streben, den κόσμος im Grossen in dem astralischen Gebiete nachzuweisen, die Abstände ihrer zehn Weltkörper nach musikalischen Intervallen ansetzten, um durch das harmonische Verhältniss die Idee auszudrücken, dass sich die Weltkörper einander in ihren Bahnen nicht störten, so versucht Aristoteles von seinem Standpunkte aus die τάξις zu begründen, indem er die bestimmten Bewegungen der Gestirne an fest verbundene und geordnete Sphären knüpft, da bei ihm auch hier der Zufall nicht als wirksam gesetzt werden darf (vgl. de Caelo II, 8 p. 289, b 25 c. 12 p. 292, a 19. p. 293, a 2. III, 2 p. 300, b 31). Er will durchaus nicht noch andere eigene Bewegungen fixiren ausser denen, die von beiden Astronomen aufgestellt waren; diese lässt er vielmehr in ihrer vollen Gültigkeit bestehen. Allein es ist ihm Bedürfniss, jedem Planeten ausser seinen den Umlauf verursachenden Sphären noch andere so zu sagen neutralisirende zu leihen, die unmittelbar die zunächst liegende erste Sphäre, mittelbar auch die zweite und dritte, wie beziehungsweise die vierte des nach Unten folgenden Planeten zurücklaufen lassen, und dadurch die sonst mit fortziehende Bewegung aufheben, wenn der darunter stehende Körper nicht ebenfalls die Bewegung des über ihm befindlichen theilen soll, da der Lauf der verschiedenen Planeten nicht derselbe ist. Wäre nur die tägliche Bewegung, so würden alle mitgehen; darum kommt diese nicht in Betracht (μία ἐλάττονας), vielmehr müssen nach deren Abzug den Körpern immer nur so viel Sphären zur Zurückführung geliehen werden, als das nächste Gestirn gebraucht, um nicht eben so viel Mal durch die den Umlauf bewirkenden des vorhergehenden gestört zu werden. Kann also z. B. die erste Sphäre des Mars durch Jupiter auf dreifache, die der Venus durch Mars auf vierfache Weise gestört werden, so muss Jupiter offenbar drei für Mars, dieser aber vier Sphären für Venus bekommen. Bewirken indess die neuen Sphären die Zurückführung der folgenden Planeten, dann üben sie natürlich auch auf diese, d. h. auf deren nächst gelegene erste Sphäre den Einfluss aus, dass sie letztere in dieselbe Lage zurückbringen, dadurch, dass ihr die Bewegung nicht mitgetheilt wird; sie erhält so Schutz gegen den voranstehenden Körper, damit der

Planet seine Bewegungen nehmen kann. So sinnreich und nicht ganz unmathematisch diese Hypothese ausgedacht ist, so wenig ist sie geeignet, alle weitern durch eine entwickeltere Anschauung begünstigten Untersuchungen abzuschneiden; Grundes genug, dass spätere Astronomen sich mit ihr nicht befreunden konnten (vgl. Simpl. p. 502, b 5. 503, b 7. 504, a 47); doch möchte uns bedünken, dass Aristoteles auch hier den Punkt seiner Lehre beschränkt wissen wollte, dass das Bewegende mit dem Bewegten in Gegenwirkung stehe.

Die dargelegte Auffassung dieser ganzen Vorstellung kann sich jedoch erst dann als richtig erweisen, wenn sich genau ermitteln liesse, dass dem Monde als dem untersten Körper, während er durch die zurückführenden Sphären der über ihm stehenden Sonne geschützt ist, keine eigenen zur Zurückführung zugesprochen werden, weil ihm ein folgender Körper fehlt, dem er seine Bewegungen mittheilen könnte. Wirklich merkt dies der Philosoph ausdrücklich für das zu unterst gestellte Gestirn an, und seine Zählung beweist, dass er hierbei an den Mond denkt. Er berechnet die Gesammtzahl aller Sphären auf 55; von diesen kommen ihm 8 und 25 auf die Sphären, in denen der Umlauf geschieht, 6 aber für die beiden ersten Körper und 16 für die vier folgenden zur Zurückführung, was nachstehende Tafel deutlich macht:

	Nach dem Eudoxisch-Kallippischen System hatten	erhalten also zur Zurückführung
Saturn	4	3 Sphären
Jupiter	4	3
Mars	5	4
Venus	5	4
Merkur	5	4
Sonne	5	4
Mond	5	gebraucht keine als τὸ κατωτάτω τεταγμένον
	33	22 = 55.

Mit dieser Berechnung wollte indess den späteren Griechischen Auslegern gar nicht stimmen, was Aristoteles zum Schlusse bemerkt, dass, wenn man dem Monde und der Sonne die genannten Bewegungen nicht hinzulege, die Gesammtzahl der

Sphären 47 sein werde. Wir haben vorher gefunden, dass Kallippus beiden Körpern vier Sphären hinzulegen zu müssen glaubte; sollte uns Aristoteles jetzt ihre Wahl frei lassen, dann würde er vielleicht schon auf die Unvollkommenheit der von Euktemon und Meton angestellten Beobachtungen der Solstitien, die späterhin Hipparch und Ptolemäus für ungenau erklärten (Ptolem. Almag. III, 2), Rücksicht genommen haben. Erhielt aber bei Kallippus die Sonne zwei neue Sphären, so mussten ihr auch, wie wir sahen, eben so viel neue als *ἀνελίττουσαι* beigefügt werden, während die Sphären des Mondes überall vom Zurückführen ausgeschlossen waren, so dass im Ganzen nur 6 zum Abzug kamen, mithin nicht 47, sondern 49 blieben. Dass sich Aristoteles geirrt, würde nach dieser Beziehung der gemeinten Sphären nur darin zu suchen sein, dass er auch die beiden übrigen zurückführenden der Sonne für das Eudoxische System zum Abzug gebracht habe, womit zugleich eine völlige Auflösung seiner Theorie verbunden sein würde. Alexander, Porphyrius, Simplicius (s. Simpl. p. 502, a 13 seqq. Pseudo-Alex. ad Met. p. 808, b 16) und schon Sosigenes (bei Simpl. l. l. a 36 u. Ps. Alex. l. l. b 31), die alle an der Zahl 47 anstiessen, beschränkten sich auf jene bezeichneten 6 Sphären; Sosigenes hielt es deshalb für gerathener, hier ein *παρόραμα* der Abschreiber anzunehmen, und darnach müssten wir vermuthen, dass man erst in den von ungeschickten Abschreibern gemachten Römischen Copien *μζ′* statt *μθ′* gelesen, was die Buchhändler in Rom, da sie nach Strabo die Abschriften nicht verglichen, stehen gelassen hätten. Allein höchst auffallend muss uns das Stillschweigen des Theophrast und Eudemus bei Simplicius sein, der jedenfalls bei der Verlegenheit seiner Vorgänger die Auctorität der ältesten Peripatetiker anzuführen nicht unterlassen haben würde, wenn schon diese die Zahl 49 gekannt hätten. Betrachten wir die Wendung bei Aristoteles; der Ausdruck *ἃς εἴπομεν κινήσεις* deutet darauf hin, dass uns der Denker nicht auf Sphären als solche, sondern recht absichtlich auf Bewegungen verweisen will, die er nämlich durch seine Annahme anderer Sphären der Sonne und dem Monde beizulegen veranlasst war, dadurch aber, dass er das obige *ἀναγκαῖον* restringirt, wiederum nicht für so nothwendig erachtet, ohne sich jedoch von den Bestimmungen des Eudoxisch-Kallippischen Sy-

stems zu entfernen. Er denkt an die σφαίρας ἀνελιττούσας des Merkur und der Sonne, die, in so fern sie auf die den Umlauf bewirkenden Sphären nicht der eignen, sondern der darunter liegenden Gestirne Kraft äussern, Bewegungen der Sonne und des Mondes zur Folge haben, welche er doch wieder jener seiner Grundansicht gemäss aufopfern kann, dass beide Körper wegen des weiten Abstandes von dem Fixsternhimmel und wegen der Nähe der ganz unbewegten Erde weniger Bewegungen hätten, als die Planeten (vgl. de Caelo II, 12 p. 291, b 35 seqq. u. 292, b 20). Dabei werden augenfällig Sonne und Mond als selbständige und von den Planeten gesonderte Körper behandelt, die als solche die Bewegungen jener nicht zu theilen brauchen. In Aristoteles Darstellung sollen folglich die dem Merkur und der Sonne zugesprochenen 8 zurückführenden Sphären abgezogen werden, wofür der Philosoph die dadurch bedingten 8 Bewegungen der Sonne und des Mondes nennt; die Griechischen Commentatoren würden letztere richtig gedeutet haben, wenn sie nicht die σφαίρ. ἀνελιττ., statt hierbei das jedes Mal folgende Gestirn zum Standpunkt zu nehmen, fälschlich auf die eigenen Sphären des Planeten, in, denen der Umlauf geschieht, bezogen hätten.

So viel über Inhalt und Bedeutung des astronomischen Theils. Wenn Aristoteles den philosophischen Gewinn, den die metaphysische Forschung hier zu erstreben hatte, darauf beschränkte, dass er aus der Anzahl der Kreisbewegungen der Gestirne die Anzahl der Wesenheiten als der bewegenden Principien derselben zur Erkenntniss bringen wollte, so giebt er uns bei der Rückkehr der Betrachtung, um so mehr als er das erhaltene Resultat nicht mit aller Strenge des wissenschaftlichen Beweises zu unterstützen vermag, nachträglich noch von seiner Lehre aus zu bedenken, dass die Zahl der Wesenheiten mit Nothwendigkeit so gross sei, weil unmöglich andere Bewegungen ausser den genannten existirten. Denn wenn jedes Bewegende nicht etwa als ein abstractes Princip, sondern des Bewegten wegen dasei und jede Bewegung einem Bewegten zukomme, so existire wohl keine Bewegung um ihrer selbst willen, noch auch einer andern wegen, indem im letztern Falle eine Zurückführung ins Unendliche angenommen werden müsste, die jedoch die Wissenschaft scheut; vielmehr, bemerkt er, stellen die Ge-

stirne als am Himmel bewegte göttliche Körper das Ziel jeder Bewegung dar, die mit der der Gestirne nothwendig übereinstimmen muss (p. 253, 7—27). Die Art, wie wir uns hierbei die Wirksamkeit des bewegenden Grundprincips denken sollen, wird uns zugleich ganz unzweideutig über das Verhältniss der Wesenheiten untereinander belehren. Um den Act des von Gott Bewegtwerdens zu vollziehen, stellt nämlich Aristoteles, nach Platon's Vorgange, Gott in dem Begriffe dar, womit das Ideal des menschlichen Strebens bezeichnet wird. Gott ist das Schöne und zwar das Schöne an sich, welches nicht erst durch das Begehrende gesetzt wird; als solches ist er das Anzustrebende, ruft deshalb, ohne selbst bewegt zu werden, das Streben in dem hervor, was seiner theilhaftig werden will (c. 7 p. 248, 4 seqq.). In der Aristotelischen Naturlehre zeigt sich nun aber durchaus charakteristisch, dass sie bei dem Streben aller lebendigen Wesen, an dem Ewigen und Göttlichen zwar nicht dauernd, sondern nur so viel sie es als vergängliche Wesen können, Theil zu haben (de An. II, 4, 2), dieses Theilhaben nach dem nahen und fernen Abstande derselben von dem obersten Grunde der ewigen Bewegung bestimmt (de Gen. et Corr. II, 10 p. 336, b 27). Diesem gemäss bedeutet uns auch der Denker, dass, weil am Himmel, als dem unmittelbaren Wirkungskreise der göttlichen Ursache, die oberste Sphäre der Fixsterne der Gottheit am nächsten liege, dieser Kreis als das erste Anstrebende oder als das ewig von Gott Bewegte, wodurch es selbst zu einem Ewigen werde (vergl. Phys. VIII, 6 p. 259, b 32), sich darstelle (Met. c. 7 p. 247, 28 seqq. vergl. c. 8 p. 250, 24 seqq.) und darum am schnellsten sich bewege (vgl. Phys. VIII, 10 p. 267, b 7), die übrigen Kreise aber von ihm als dem Bewegenden, welches nun selbst nicht mehr als ein Unbewegliches erscheine, bewegt (Met. c. 7 p. 248, 18), überhaupt nach ihrer Folge und dadurch nach dem Verhältniss ihres Abstandes in der schnelleren und langsameren Bewegung beherrscht würden (vgl. de Caelo II, 10). Woraus wiederum in Rücksicht auf den Grad der Göttlichkeit der Gestirne folgt, dass ein jedes, je näher es dem Besten stehe, ein um so besseres Ziel erreicht habe s. Met. c. 8 p. 253, 13; vgl. de Caelo II, 12 p. 292, a 22, b 17). Allein es hat sich uns bereits ergeben, dass Aristoteles, da er die wiewohl allen himmlischen Körpern gemeinsame Bewegung

des Fixsternhimmels, wodurch ihm der höchste Gott bewegt, nicht als die einzige in der Erfahrung bestätigt fand, durch die ewigen Umkreisungen der Planeten veranlasst wurde, hierfür andere Beweger anzunehmen. Darum konnte auch in der Aufzählung der Sphären die oberste Sphäre und dadurch das erste Unbewegt-Bewegende nicht weiter in Betracht kommen, während jedoch durch die Bemerkung, dass die Ordnung der Wesenheiten der der Bewegungen der Gestirne entsprechend sei, deutlich genug angekündigt war, dass die Dignität der Wesenheiten nach der Folge der von ihnen ausgehenden Bewegungen abzumessen sei. In welcher Beziehung wir diesen Gedanken aufzufassen haben, kann gar nicht weiter zweifelhaft bleiben, sobald wir nur gleich die sich hierin geltend machende Sonderung des einen höchsten Gottes und der vielen Götter festhalten [1]), die wie jener in dem Begriffe der ewigen, an und für sich unbeweglichen Wesenheit enthalten sind. Der Schlusssatz der ganzen Betrachtung giebt hierüber die bestimmteste Andeutung. Aristoteles scheidet hier, gleichsam um selbst das Resultat seiner Lehre historisch beglaubigen zu müssen, die in mythischer Gestalt überlieferte Vorstellung seiner Väter und der ersten Menschen aus, dass die Gestirne Götter seien und dass das Göttliche die ganze Natur umfasse. Denn während ihm das Übrige nun schon mythisch hinzugedichtet worden ist, zur Überredung der Menge und der Gesetze und des gemeinen Nutzens wegen, wie dass die Götter vermenschlicht und andern lebendigen Wesen verähnlicht, diesem gemäss auch ihr Leben dargestellt werden, ist es ihm unbedenklich, wenn man letzteres ausscheidend nur jenes entnähme, dass die ersten Wesenheiten Götter seien, hierin ein göttliches Wort der Vorvordern zu erblicken und darnach diese bis jetzt geretteten Vorstellungen als Überbleibsel einer früher gefundenen und wieder untergegangenen Philosophie zu

1) Hierbei mag die Bemerkung Platz finden, dass der Theil in dem Auszuge bei Stobäus I p. 486 *Ὅσας δὲ εἶναι τὰς σφαίρας, τοσούτους ὑπάρχειν καὶ τοὺς κινοῦντας θεοὺς ταύτας* [daher *σφαίρας ἐμψύχους καὶ ζωτικάς* bei Cyrill. c. Jul. II. p. 46 E], *ὧν μέγιστον τὸν πάσας περιέχοντα, ζῶον ὄντα λογικὸν καὶ μακάριον, συνεκτικὸν καὶ προνοητικὸν τῶν οὐρανίων*, nicht etwa, wie man gemeint, aus einem verlorenen Aristotelischen Werke geschöpft, sondern aus obiger Darstellung der Metaphysik, die jedoch unverkennbar durch den Stoicismus gefärbt ist, zusammengesetzt sein muss.

erklären (Met. c. 8 p. 254, 5 — 21[1]). Der Denker fordert demnach ausdrücklich, Naturdienst und Personification als in verschiedenen Bildungsperioden der Religionsculte entstanden zu unterscheiden, zeigt sich aber was den Ursprung des Götterglaubens anlangt, im vollkommenen Einverständniss mit Platon's Aussprüchen (s. oben S. 197 folg.). Wenn er aus der frühsten Zeit noch Trümmer einer so zu sagen ersten, aber verschollenen Philosophie gewahrt, seiner Ansicht gemäss, dass dieselben Vorstellungen unter den Menschen oftmals wiederkehrten (s. de Caelo I, 3 p. 270, b 19. Meteorol. I, 3 p. 339, b 27. Phys. IV, 14 p. 223, b 24), so darf man ihn doch nicht so auslegen, dass er dann den Mythus für Philosophie und jene überkommenen Vorstellungen für Philosopheme halte. Denn die Mythen, welche die ältesten Ideen von Gott und Natur in sich schliessen, bilden dem Aristoteles erst die Vorstufe der Philosophie, wo noch nicht die Thätigkeit des Verstandes vorwaltet und der Gedanke zum Absoluten gemacht worden ist; der Mythus soll nach ihm aus Wunderbarem bestehen, welcher Ausdruck nichts weiter als den unentwickelten, im Mythus verhüllten, durch und für die Phantasie geschaffenen Gedanken bedeutet, der noch nicht in reiner Form hervorzutreten vermag, aber beim Erwachen der Philosophie, in so fern ihr Erscheinen ein Umschlagen der Verwunderung in Wissen und Erkennen ist, von dieser ergriffen und durch und für den Verstand umgestaltet und verarbeitet wird (vgl. Met. I, 2 p. 7, 27 seqq.). Vielmehr bezeichnet ihm dort die *φιλοσοφία* bloss die älteste Anschauungs- und Betrachtungsweise, die für ihn von philosophischer Bedeutung ist, ohne

---

1) *Παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις· ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειε, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων, καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.* Auf die besondere Wichtigkeit dieser mythologischen Stelle hat erst jetzt Creuzer in d. Symbolik Th. I. S. 4 folg. 3 Aufl. hingewiesen.



selbst schon Philosophie zu sein. In diesem Sinne lobt er auch de Caelo II, 1 p. 284, a 2 seqq. die Vorstellung seiner Vorväter und der Alten, worunter er hier wie in obiger Stelle der Metaphysik die Barbaren und zwar die Ägyptier als die ἀρχαιοτάτους τῶν ἀνθρώπων versteht (s. Meteorol. I, 14 p. 352, b 20. Polit. VII, 10 p. 1329, b 32; vgl. Herod. II, 142. Plat. Tim. p. 23 E. Schol. in Apoll. Rhod. IV, 262. Photii Bibl. p. 335, a 22 Bekk.), dass ein Unvergängliches und Göttliches existire, dem der höchste Sitz in der Welt zukomme; sie haben es mit Recht im Himmel gesucht, indem sie die Gestirne dafür hielten (vgl de Caelo I, 3 p. 270, b 5 seqq.). Auf diese Urzeit des religiösen Glaubens wird Aristoteles auch in seinen ganz populären Darstellungen, auf welche er sich selbst in der rein wissenschaftlichen Betrachtung von Seiten der Unveränderlichkeit des Göttlichen beruft (de Caelo I, 9 p. 279, a 30), hingewiesen haben, wenn er den Beweis, wie sich bei den Menschen die Vorstellung von den Göttern erzeugt habe, nicht bloss auf die psychischen Zustände im Schlaf und beim Herannahen des Todes, sondern auch auf die meteorischen Erscheinungen gründete und hierbei besonders aushob, dass die Menschen, nachdem sie am Tage den Lauf der Sonne und des Nachts die geordneten Bewegungen der übrigen Gestirne geschaut, eine Gottheit als Ursache einer solchen κίνησις und εὐταξία angenommen hätten (bei Sext. E. adv. Math. IX, 20—23; vgl. Arist. bei Cic. de N. D. II, 37, 95, jedenfalls aus dem Dialog Eudemus, s. oben S. 17). Scheidet er aber in der Metaphysik die mythische Umbildung der uranischen Potenzen in persönliche Wesen als ein späteres Werk der Dichter, ohne jedoch dadurch die ursprünglich physiologische Bedeutung der nun schon individualisirten Götter aufzugeben, dann bemerkt er auch sonst wiederum, dass diejenigen, welche den Göttern menschliche Gestalt beilegen, sie bloss zu ewigen Menschen machen (Met. III, 2 p. 46, 21) und ihnen ein Leben nach menschlicher Weise leihen (Polit. I, 2 p. 1252, b 26), ohne zu berücksichtigen, dass die Gestirne viel göttlicher sind als der Mensch (Eth. Nic. VI, 7 p. 1141, a 34 seqq.). Als Feind des dichterischen Mythus lohnt es ihm deshalb auch nicht der Mühe, mit Ernst die mythische Lehre des Hesiod und aller Theologen in Betracht zu ziehen, die das Werden aus den Göttern als den

Principien ableitend behaupten, was nicht vom Nektar und der Ambrosia gekostet, sei sterblich geworden (Met. III, 4 p. 53, 3 seqq.; vgl. de Caelo II, 1 p. 284, a 18 seqq.). Je mehr daher Aristoteles in dem Anthropismus die Absicht, die Masse zu überreden, und den politischen Zweck, Achtung vor den Gesetzen einzuflössen und den gemeinen Nutzen zu fördern, vorherrschend findet, um so lieber kehrt er im Interesse seiner Philosophie zu dem primitiven Zustande des Religionscultus zurück, und weiss dadurch, dass er die althellenischen Götter zu bewegenden Principien der Gestirne stempelt [1]), ohne selbst seine Vorväter als Anbeter dieser Sternengötter zu Metaphysikern zu machen, das Streben als ein ächt philosophisches fortzusetzen, den Volksglauben mit seiner Lehre in Harmonie zu bringen.

So weit mussten wir auf den Grund der Metaphysik den Gedankenkreis des Aristoteles verfolgen, um den bei Cicero ausgehobenen eigenthümlichen Begriff vollständig würdigen zu können. Leicht werden wir nun an das, von welchem wir ausgingen, anknüpfend die Überzeugung gewinnen, dass der Berichterstatter des Römers, indem er der über die Welt gesetzten Aristotelischen Gottheit die Rolle übertragen wollte, dass sie das All im Kreise bewege, durch das Herbeiziehen der zurückführenden Bewegung einen zwiefachen Irrthum begangen habe. Denn erstlich kommt die ἀνέλιξις gar nicht so dem bewegten Ganzen zu, sondern nur den Körpern innerhalb des Fixsternhimmels und des Mondes, so weit ihre den Umlauf bewirkenden Sphären einer Zurückführung bedurften; sodann geht sie nicht von dem obersten Beweger der Welt aus, wird vielmehr von den ihm untergeordneten einzelnen Göttern abgeleitet. Diese Verwirrung durch die Annahme einer Vermischung der dem einen und den vielen Göttern zu Theil gewordenen kosmischen Thätigkeit zu erklären, würden wir, weil dadurch immer eine tiefere Auffassung der Aristotelischen Darstellung vorausgesetzt wird, abweisen müssen; wir glauben uns richtiger in die Lage des Epikureischen Epitomators zu versetzen, wenn wir behaup-

1) Warum er hierbei den Platonischen Begriff der bewegenden Seele abzuweisen genöthigt ist, bedeutet er uns de Caelo II, 1 p. 284, a 27; vgl. Vater Vindiciae theol. Arist. p. 16 u. 34 seqq.

ten, dass er dem Aristoteles in Folge der *σφαῖραι ἀνελίττουσαι*, da sie diesem selbst eigenthümlich waren, etwas Besonderes zu leihen suchte, worüber er dem Leser die Aufklärung zu finden überliess, ohne dadurch mit jenem entweder von ihm oder seinem Übersetzer aufgestellten Satze von der Übereinstimmung des Platon und des Aristoteles in so fern in Widerspruch zu gerathen, als schon Platon, wie wir sahen, die *ἀνέλιξις* des Alls, obwohl in dem einfachen Sinne der *ἀνακύκλησις* und *περιαγωγή*, gelehrt hatte.

Indem wir uns jetzt zu der letzten Lehrmeinung bei Cicero hinwenden, werden wir auf ganz untrügliche Weise zu ermitteln im Stande sein, was der Römer selbst aus seiner sonstigen Kenntniss der Aristotelischen Philosophie in das von dem Griechischen Epikureer Mitgetheilte hat einfliessen lassen, ohne irgend darauf Rücksicht genommen zu haben, ob die ausdrücklich hierfür angezogene und ursprünglich benutzte Quelle seinen Zusatz verstatte. Vellejus sagt vom Aristoteles, *caeli ardorem deum dicit esse.* Dabei muss zunächst gefragt werden, was Cicero unter *caeli ardor* begreift. Aus seiner Erklärung im zweiten Buche, *astra oriuntur in ardore caelesti, qui aether vel caelum nominatur* (c. 15, 41; vgl. c. 24, 64. c. 36, 91. 92. u. c. 40, 101), ergiebt sich, dass er das sogenannte *πρῶτον τῶν σωμάτων* versteht, welches die Aristotelische Physik als das Element des Himmels und der Gestirne, und als Ursache der belebenden Wärme in den lebendigen Wesen betrachtet (de Gen. An. II, 3 p. 736, b 29. III, 11. de Caelo II, 7) und deshalb mit besonderer Vorliebe über die sublunarischen Körper zu erheben bestrebt ist, indem ihm alle Beschaffenheiten eigenthümlich sein müssen, wodurch sich die aus ihm gebildeten Naturen von den übrigen elementarischen Zusammensetzungen unterscheiden. Es ist weit göttlicher und früher als die übrigen Elemente, hat weder Schwere noch Leichtigkeit, weil ihm die Kreisbewegung zukommt, in der sich kein Gegensatz findet; ihm liegen alle Zustände des natürlichen Werdens fern; es ist ungeworden und unvergänglich, ohne Zunahme und qualitative Veränderung (s. de Caelo I, 2. 3). Aristoteles nennt diesen Körper nach Homerischer und wahrscheinlich Orphischer Bezeichnung *αἰθήρ*, tadelt aber, indem er sich jener Ableitung von *ἀεὶ θεῖν* (bei Platon im Cratyl. p. 410 B. s. Tim. p. 58 D) anlehnt, die Anaxagorische

Lehre, dass sie den Ausdruck nach der Etymologie von αἴθειν für Feuer nehme, in so fern der Äther als das oberste Umschliessende das astralische Gebiet erglühe (s. de Caelo I, 3 p. 270, b 22. III, 3 p. 302, b 4. Meteorol. I, 3 p. 339, b 21 seqq.; vgl. Simpl. zu de Caelo fol. 27 B. 148 B). Eben darauf hat Cicero weder hier noch in der Stelle de N. D. II, 15, 42, in welcher er nach Aristoteles die Gestirne als lebende Wesen aus dem Äther, unverkennbar als aus Feuerstoff, bestehen lässt, geachtet, vielmehr gerade Anaxagoras Sprachgebrauch festgehalten, der ihm jedoch nicht unmittelbar aus des Klazomeniers Schrift, sondern aus Euripides und dessen Nachbildner Ennius bekannt geworden sein muss. Denn jener sprach vielleicht in der Melanippe oder dem Chrysippus, obwohl schwerlich der Anaxagorischen Lehre zu Danke, von dem unendlichen Äther als hervorbringendem Principe: τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν (bei Clem. Strom. V p. 603 C; s. Protr. p. 48 A. und Vita Arati bei Buhle T. II p. 437; vgl. Valken. Diatribe fr. VI p. 47. und jetzt das Fragment aus Euripides in den Anecd. Gr. e cod. Oxon. bei Cramer Vol. I p. 182, 13. Vol. II p. 443, 6), was Ennius in seinen Thyestes aufnahm (nach Festus s. v. sublimem); Cicero hatte beide gelesen und darnach, wie die wiederholte Anführung des ursprünglich Euripideischen Ausspruchs bedeutet, obige Sprachweise sich ganz angebildet (vgl. de N. D. II, 2 u. 25. III, 4). Nun aber hebt die Aristotelische Metaphysik und zunächst Buch Λ jene Substanz des Himmels gar nicht hervor, weswegen man auch vermuthet, Vellejus, d. h. doch Cicero, habe die Erörterungen aus de Caelo I, 2. 3 irgendwie herübergezogen, obgleich ihm, was in der That aus baarem Missverständniss des Gedankens gesprochen ist, bloss jene Eleatischen Annahmen, dass das göttliche Wesen keine räumliche Grösse haben könne, sondern untheilbar und unzertrennlich sei (Met. XII, 7 p. 250, 1), vorgelegen (nach Titze de Ar. op. s. p. 85 seqq.); ja wohl selbst behauptet hat, Cicero schöpfe aus einer in unserm Texte lückenhaften, aber durch Appulejus (de Mundo §. 708 *ignibus* seqq.) ergänzten Stelle der zwar nicht von Aristoteles stammenden, doch viel Aristotelisches enthaltenden Schrift über die Welt c. 2 init. (nach S. Petitus Misc. IV, 9 p. 47. 48), wobei nicht berücksichtigt ist, dass diese Schrift ihre Bestimmungen über den Äther aus der Meteorologie (a. O.)

entlehnt, Appulejus Zusatz aber durchaus Unaristotelisches in sich schliesst. Die Sache klärt sich augenblicklich auf, sobald wir nur darauf aufmerksam machen, wie Cicero solche Sätze der Griechischen Denker, die ihm schon geläufig und bei der raschen Ausarbeitung seiner philosophischen Abhandlungen stets gegenwärtig waren, öfter anzubringen bemüht ist. In den Academischen Büchern gedachte er des Aristotelischen Äthers als eines *quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare* (I, 7, 26); in den Tusculanischen Unterhaltungen erwähnt er drei Mal dasselbe *quintum genus, vacans nomine* (ἀκατονόμαστον Clem. Rom. Recog. nach Ruf. VIII, 15; Crameri Anecd. Gr. e cod. Par. I p. 335; in so fern Aristoteles selbst bloss das Wesen des von den vier Elementen verschiedenen Körpers darlegt, die Benennung dafür aber eigentlich den Dichtern lässt) als *naturam quandam, e qua sit mens* (I, 10, 22. 17, 41. 26, 65), und, wie eben angeführt, in dem zweiten unserer Bücher spielt er wieder auf den Äther als Substanz der Gestirne an. Hierbei macht sich uns die zum Grunde liegende Bezeichnung des πέμπτον γένος τῶν στοιχείων (σῶμα, οὐσία), die sich in Aristoteles Schriften niemals, wohl aber in den jüngern Auszügen findet (bei Stob. I p. 64. Plut. Plac. I, 7. Stob. I p. 308. Plut. I, 3. Stob. I p. 344. 486. Plut. II, 7. Stob. I p. 500. Plut. II, 11. Stob. I p. 512. 534 seqq. Plut. II, 20. Stob. I p. 554. Attic. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 8 p. 807 C. D. und sonst), so wie der zu derbe Ausdruck *e quo essent astra mentesque* (vgl. Acad. I, 11, 39. de Fin. IV, 5, 12), als Sprache eines spätern Epitomators recht bemerklich, der dem Cicero die Sätze aus de Gen. An. II, 3 mit Rücksicht auf de Caelo I, 2. 3 zusammengestellt, aber nicht besonders darauf hingewiesen haben mochte, dass das genannte Element nicht nach Anaxagorischer Weise behandelt werden dürfe. Dieses sucht der Römer nun auch in unsere Stelle hineinzutragen, als wenn Aristoteles einen Euripideischen Satz gelehrt; denn dass Cicero von dem Elemente des Himmels in seiner Quelle nichts gelesen, geht aus der nachherigen Kritik hervor, in der er bloss den Himmel als Gott festhält; hätte er wirklich die Gottheit mit dem Äther identificirt vorgefunden, dann würde er sicherlich nicht unterlassen haben, im Epikureischen Geiste zu entgegnen, wie sie durch die Glut des Äthers vernichtet werden müsste.

Folgt hieraus, dass Cicero's Gewährsmann bloss den Ausspruch, τὸν οὐρανὸν θεὸν εἶναι, dem Aristoteles geliehen haben kann, so bieten sich wiederum von Seiten der Ächtheit dieses Lehrsatzes neue Schwierigkeiten dar, indem der Philosoph wohl den οὐρανός ein θεῖον σῶμα nennt (de Caelo II, 3 p. 286, a 11) oder mit Hinblick auf den Wirkungskreis des bewegenden Grundprincips den populären, aber unbestimmtern Ausdruck gebraucht, ἐν οὐρανῷ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαι (ibid. I, 9 p. 278, b 15), jedoch den Himmel, wie vorher die Welt, weder als Gott bezeichnet, noch überhaupt als solchen sich denken kann. Bei sorgfältiger Prüfung des zwölften Buches der Metaphysik möchten nur zwei Stellen eine Zurückführung zulassen: entweder beschränkte sich der Griechische Epikureer auf den Schlusssatz c. 8 p. 253, 25 τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν, und meinte hiernach die Gestirne, welche sich am Himmel bewegen, wenn er diesem die Göttlichkeit zusprach; was jedoch um so unwahrscheinlicher sein muss, als dieses dort zu untergeordnet hervortritt; oder er bezog sich auf den einleitenden Satz zu Anfang des siebten Capitels, dass dem ersten Himmel, der zunächst in dem sichtbar Ewigen die unaufhörliche und gleichmässige Bewegung darstelle, das erste Bewegende sich mittheile, und machte hiernach, durch die Begriffe des Bewegtwerdens und des Bewegens völlig verwirrt, die von Gott bewegte oberste Himmelssphäre selbst zu Gott. Ganz ähnlich hatte man dem Aristoteles die falsche Behauptung, Gott sei die Grenze des Himmels, untergelegt (nach Sext. Hyp. III, 218. adv. Math. X. 33) und auch hierbei nicht beachtet, dass der Denker sein Princip der Bewegung ausserhalb des obersten Kreises setzt. Wenn wir nach reiflicher Überlegung der zweiten Beziehung den Vorzug geben, mithin auch hier bloss das Verhältniss Gottes zur Welt ausgedrückt finden, so mag allerdings Cicero, wie sein *ardor caeli* und die Entgegnung des Epikureers durchblicken lässt, an die Gestirne gedacht und unter οὐρανός das ganze astralische Gebiet verstanden haben, um darunter im Grossen die Übereinstimmung mit Platon zu begreifen; indess kann seine Auffassung, zumal er sich nicht gescheut, den unaristotelisch gehandhabten Begriff des Äthers eigenmächtig hereinzubringen, um so weniger Gewicht haben, als sie unabhängig

von der organischen Stelle des Gedankens sich bloss auf ein Excerpt stützt.

Den Schluss unserer ausführlichen Analyse kann eine kurze Betrachtung der Antwort des Vellejus machen. Dass die in ihr enthaltenen Begriffe nicht etwa noch dem Aristoteles zugeeignet, vielmehr von Epikur's Lehre aus zur Widerlegung aufgeboten werden, hatte man früher übersehen und deshalb recht vergeblich eine Nachweisung derselben in dem metaphysischen Buche unternommen (s. S. Petitus Miscell. IV, 9 p. 48 – 50). Vellejus lässt sich auf alle vier Lehrsätze ein. Nachdem er gleich an den letzten die Bemerkung geknüpft, dass Aristoteles ja schon die Welt im Ganzen als Gottheit bezeichnet habe, giebt er von seinem Standpunkte aus diesem Philosophen zu bedenken, dass dem Himmel, so fern er Gott sein solle, Empfindung zukomme, die jedoch, da sie nur in der Ruhe des Lebens sich erhalte, in dem Umschwunge oder in der Schnelligkeit der Kreisbewegung der Körper sich nicht behaupten könne (vgl. c. 10, 24. c. 20, 52). Wo aber, fragt er in Epikureischer Einfalt, ist dann für jene drei Götter, für die Vernunft, die Welt und den, der letzterer vorsteht, noch Raum, wenn wir auch den Himmel unter die Götter zählen [1]? Doch, indem Aristoteles die Vernunft zu Gott macht, benimmt er diesem in solcher Erscheinungsweise den Körper, und beraubt ihn dadurch aller Empfindung, auch jener vernünftigen Einsicht, wie sie Epikur seinen Göttern lieh (s. oben S. 192. 93). Noch mehr, wie kann dann ein körperloser Gott die Welt bewegen, da nur das Körperliche auf einen Körper wirkt? und wie kann, wenn Aristoteles die Welt Gott sein lässt, ein unaufhörlich sich selbst

---

1) Hoffentlich wird man fernerhin, um die Worte *illi tot dii* gehörig beziehen zu können, nicht mehr an die *deos majorum institutis acceptos*, welche im Vorigen ausgefallen sein sollen, zurückdenken. Auch im Folgenden wird sich zeigen, dass nur durch Ernesti's Conjectur *mundum movere* für die Lesart der Handschriften *mundus moveri* (*potest* haben wir nach einigen Codd. wieder eingeführt, und schon diesen selbständigen Satz als Erwiderung auf den dritten Punkt in Frage gestellt) der durch den Zusammenhang der Darstellung geforderte Gedanke gewonnen werden kann, so wie, dass, wer mit Wyttenbach das *se* weglässt, die Beantwortung des zweiten Satzes opfert. Die wahre Beziehung in dieser Entgegnung hat bereits Elvenich Adumbratio p. 90 – 93 erkannt.



bewegender Gott seine Ruhe und Glückseeligkeit geniessen? Es leuchtet ein, dass der geistesarme Vellejus die μακαριότης seiner Götter zu retten sucht, die ihm, natürlich nach der vorliegenden Auffassung der Darstellung, dadurch hinweggenommen war, dass Aristoteles die Epikureische Bedingung eines in Gott wohnenden glückseeligen Lebens aufgehoben hatte.

XVIII.

Ehe wir in unsere Forschung hineinziehen können, was nach dem Vorgange des Stagiriten sein eifriger Schüler und zugleich Nachfolger im Lehramte, so wie dessen Zuhörer Peripatetisch philosophirten, müssen wir noch die Reihe der Platoniker fortführen und zunächst untersuchen, was der Chalkedonier Xenokrates, seit Platon's Tode der zweite Vorstand der Akademie, über die Götter gelehrt haben soll. Die Epikureische Kritik weiss sich dazu diesen Übergang zu bahnen:

Cap. 13 §. 34. „*Nec vero ejus condiscipulus Xenocrates in hoc genere prudentior; in cujus libris, qui sunt de natura deorum, nulla species divina describitur: deos enim octo esse dicit; quinque eos, qui in stellis vagis nominantur; unum, qui ex omnibus sideribus, quae infixa caelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandus deus; septimum Solem adjungit, octavumque Lunam: qui quo sensu beati esse possint, intelligi non potest.*"

Hierbei macht sich uns gleich recht auffallend bemerklich, dass Cicero durch Aufnahme dieser acht Götter, die den Inbegriff einer Xenokratischen Theologie bilden sollen, nicht so wie beim Speusippus mit seinen sonstigen Aussprüchen über das Verhältniss des Xenokrates zum Platon in Conflict geräth. Er behauptet Acad. I, 9, 34, auch dieser Platoniker habe sorgfältig bewahrt, was er von seinem Lehrer empfangen; und in demselben Sinne überträgt gleichfalls Plutarch (de Recta Rat. Aud. c. 18) in seiner Zusammenstellung des Xenokrates mit dem Kleanthes, was eigentlich der Cittier Zenon von Letzterm ver-

gleichend sagte (s. Diog. L. VII, 37), zugleich auf den Akademiker, der sich durch ein strenges Festhalten dessen, was er begriffen, ausgezeichnet habe. Allein dann beschränkt sich Cicero, wie der Zusammenhang ergiebt, doch bloss auf das Sittliche, und nach dem Gehalte der ethischen Lehren ist auch stets das Urtheil abgemessen, welches er über diesen Denker zu fällen pflegt (s. Tusc. D. V, 18, 51. de Off. I, 30, 109. de N. D. I, 26, 72; vgl. ad Att. I, 16. pro Balbo c. 5); woraus sich wiederum erklärt, dass er de Fin. IV, 28, 79 ein fleissiges Studium der ethischen Schriften des Xenokrates anräth, während er unter den dialektischen die umfassendsten *de ratione loquendi* bloss als *multum probati* kennt (Acad. II, 46, 143). Ja wir finden, dass sich dem Cicero, wenn er wie in unserer Stelle den Xenokrates als Mitschüler des Aristoteles bezeichnet, oder ihn in der Verbindung mit diesem als solchen kund geben will, hiermit stets der Nebenbegriff beiderseitiger Übereinstimmung auf den Grund des oben berührten Satzes des Antiochus, dass die ältern Akademiker von den gleichzeitigen Peripatetikern nur im Ausdrucke von einander abgewichen seien, verknüpft; eine Übereinstimmung, die in dieser Allgemeinheit festgestellt sich wiederum in der That allein auf die Güter- und Tugendlehre erstreckt (vgl. de Orat. III, 18, 67 mit c. 17, 62. Acad. I, 4, 17. II, 44, 136. 45, 137. de Legb. I, 21, 55. de Fin. V, 3, 7). Um die wahren Grundlinien von Xenokrates Physik ist deshalb der Römer in seiner Darstellung der Naturlehre der nächsten Platoniker (Acad. I, 6, 24 seqq.) so wenig bekümmert, dass letztere, wiewohl als Platonisch aufgeführt, aber schon ziemlich Stoisch gehalten, mit dem, was uns sonst als das Eigenthümliche in diesem Gebiete der Xenokratischen Philosophie bekannt ist, sich kaum einigen lässt. Und gerade darin liegt für uns sehr oft Cicero's unkritische Art, dass er in zu starker Vorliebe für gewisse Bestrebungen der Schulen befangen, durch ein nur nach diesen gebildetes einseitiges Urtheil Andere über deren Gesammtrichtung zu belehren unternimmt, sich selbst aber jeden weitern Blick versperrt, um zu einer allseitigen und gründlichen Einsicht in die einzelnen Bewegungen des denkenden Geistes und dadurch in die gesammte Philosophie seiner Griechischen Vorzeit zu gelangen. Dass er selbst nun hier Xenokrates Werk περὶ θεῶν benutzt, welches nur noch der

Katalog bei Diog L. IV, 13 anführt und aus zwei Büchern bestehen lässt, dürfen wir aus seinen Worten nicht herauslesen, da sich der Vorwurf, in den Büchern werde *nulla species divina* beschrieben, allein auf den Epikureisch angeforderten Anthropomorphismus gründet, dem der Platoniker vermöge seiner Annahme von Sternengöttern nicht huldige; dazu kommt, dass hier das Charakteristische, die mathematisch symbolische Seite der Xenokratischen Theologie, gänzlich verschwiegen wird, die Cicero, hätte er sich selbst sein Excerpt aus obiger Schrift angelegt, schon um des kritisirenden Epikureers willen nicht unterschlagen durfte. Wenn wir darnach auf einen andern Gewährsmann zurückzuschliessen genöthigt werden, so kann nur Phädrus die Schuld von einem sonst kaum zu rechtfertigenden Verfahren auf sich nehmen, welches sich Cicero für seine verflachte Auffassung des Xenokrates zu Nutze macht; weswegen um so eher die Aufforderung an uns ergehen muss, aus sonstigen muthmasslich dem genannten Werke angehörigen Bruchstücken den kritischen Gehalt und die organische Stelle des mitgetheilten Lehrsatzes zu erforschen.

Als Grundlage, worauf wir mit Sicherheit fortbauen werden, muss uns ein Auszug in Stobäus Eklogen dienen, der schon dadurch, dass er wie nur wenige in seiner Umgebung eine besondere Eigenthümlichkeit in Sprache und Denkart bewahrt, die weder durch ein späteres philosophisches System, noch durch die überarbeitende Hand eines jüngern Schriftstellers verwischt worden ist, einen bedeutenden Grad von Glaubwürdigkeit in sich trägt; wir setzen ihn nach den Lesarten der Handschriften ab: „*Ξενοκράτης, Ἀγαθήνορος Καλχηδόνιος*", heisst es I p. 62 Heer., „*τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεούς* (sc. *ἀπεφήνατο*), *τὴν μὲν ὡς ἄῤῥενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θηλείαν, μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. Θεῖον δὲ εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεούς, καὶ ἑτέρους ὑποσελήνους, δαίμονας ἀοράτους. Ἀρέσκεται δὲ καὶ αὐτῷ ... καὶ ἐνοικεῖν* (Cod. Vatic.) *τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις· τούτων δὲ τὴν μὲν* (hierauf folgt im Cod. Vat. und Farn. A eine Lücke, die Canter's Text durch das

monströse ἀειδῆ ausfüllt; Heeren setzt dieses in δι' ἀέρος um und schiebt Ἥρην ein; beides hat bereits Canter in seiner Version ausgedrückt) προςαγορεύει, τὴν δὲ διὰ τοῦ ὑγροῦ Ποσειδῶνα, τὴν δὲ διὰ τῆς γῆς φυτοσπόρον Δήμητραν. Ταῦτα δὲ χορηγήσας τοῖς Στωικοῖς, τὰ πρότερα παρὰ τοῦ Πλάτωνος μεταπέφρακεν" [1]). Dass in diesen Sätzen dasjenige in verkürzter Form enthalten sei, was die Schrift περὶ θεῶν genauer entwickelte, möchte sich aus der bestimmten Stufenfolge überzeugend ergeben, in welcher göttliches Leben und göttliche Wirksamkeit durch die ganze Welt verbreitet sein soll, da bei Xenokrates die Einheit dieses Lebens zugleich in der Einheit seiner systematischen Darstellung hervorgetreten sein muss; wahrscheinlich machte die ausführliche Dämonologie, für welche uns sonst kein besonderes Buch genannt wird, den zweiten Theil der Abhandlung aus; weswegen hieraus zu ermessen ist, was Augustinus hätte anführen müssen, wenn er nicht minder den Xenokrates, aber ohne nähere Nachweisung *unum deum* und *plurimos deos* lehren lässt (de Civ. Dei VIII, 12). In dem Gegensatze der Monas und der Dyas haben wir nun zunächst die Principien der Welt anzuerkennen; Xenokrates kann sie unmöglich in einen höhern Begriff etwa einer absoluten Einheit, aus welcher das in ihr gesetzte Eine und Viele hervorgegangen sei, vereinigt haben, indem die Art, wie beide Glieder ausgeprägt werden, keine Zurückführung auf einen obersten an sich gegensatzlosen Urgrund verstattet, vielmehr fordert, schlechthin Form und Materie als Basis aller weltlichen Erscheinungen aufzunehmen, so wie letztere aus der Verbindung, d. h. Mischung beider als dem eigentlichen Erzeugungsprocesse entstehen zu lassen. In diesem Sinne lässt ein zweiter wahrscheinlich den Büchern περὶ φύσεως entnommener Ausspruch bei Stobäus (I p. 294; vgl. Theodoret. Gr. Aff. Cur. IV p. 795) das All aus dem ἕν und dem ἀένναον bestehen, so dass unter dem Einen das ewig Seiende und Bleibende, unter dem stets Fliessenden die Materie

---

1) Die Behandlung und Auffassung dieser Stelle wie der bei Cicero ist in der auch sonst höchst ungenügenden Monographie von van de Wynpersse, Diatribe de Xenocrate Chalcedonio p. 89 seqq. u. p. 96 seqq. in einer Weise ausgefallen, die uns einer namentlichen Widerlegung der dort aufgestellten Sätze überhebt.

als Grund der Mannigfaltigkeit des körperlichen, dem unaufhörlichen Werden unterworfenen Seins (vgl. Simpl. zu de Caelo p. 488 b, 15) zu verstehen ist. Wir sind sehr geneigt, hieraus zu schliessen, dass Xenokrates nach dem Vorgange eines Philolaus und Archytas (vgl. Theon Plat. Math. 4) keinen Unterschied zwischen dem ἕν und der μονάς gemacht (zunächst in dem Tractate περὶ τοῦ ἑνός, Diog. L. IV, 12), jedoch als Monade die Gottheit dann bezeichnet, wenn er es wie in seiner Theologie überhaupt auf ein Individualisiren der Zahlenlehre abgesehen hatte; die Benennung des stoffartigen Urgrundes, jedenfalls als der ἀόριστος δυάς, die sich notorisch bei keinem alten Pythagoreer findet, konnte dagegen vorzugsweise vom Xenokrates, aber schwerlich ohne Platon's Vorbild, festgehalten und die Bestimmung desselben auf ein fortwährendes Begrenzt- und Geformtwerden von Seiten der Einheit zurückgeführt worden sein (Diog. nennt a. O. §. 11 ein Buch περὶ τοῦ ἀορίστου). Wenn der Platoniker diese Einheit als den männlichen Gott, die Zweiheit als den weiblichen, jenen als das Ungerade, diesen offenbar als das Gerade beschrieb, so scheint ihm nicht entgangen zu sein, wie Anhänger der Pythagorischen Schule sowohl den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, der Ansicht gemäss, dass allen Dingen das Princip des gemeinsamen Lebens zukomme, in der Natur geltend gemacht, als auch den des Ungeraden und des Geraden für ihre Principien der Dinge der Gestalt verarbeitet hatten, dass sie in dem Ungeraden das Begrenzende und Maassgebende, in dem Geraden aber das Stoffartige suchten, und wie sie darnach in ihren Bestimmungen der mannigfaltigen Eigenschaften der Zahlen besonders bemüht gewesen sein mussten, alles Krafthätige aus der ungeraden, das Gröbere und Materielle mehr aus der geraden Zahl abzuleiten. Eigenthümlicher möchte dagegen dem Xenokrates die Darstellung seines männlichen Gottes als des πρῶτος θεός gewesen sein; sie erinnert uns an die Art, wie er bei Bildung der Himmelskörper und der Erde ein erstes, zweites und drittes Dichtes sonderte, um einen Gradunterschied ihrer elementarischen Natur auszudrücken (Plut. de Facie in o. l. c. 29). Indess kann sich doch die Eigenthümlichkeit jener Darstellung erst daraus ergeben, dass Xenokrates von einem Ζεὺς ὕπατος und einem Ζεὺς νέατος gesprochen (Clem. Strom. V p. 604 C) und jenen in

dem auf gleiche Weise sich Verhaltenden nachgewiesen, diesen dagegen in das veränderliche Gebiet unter dem Monde gesetzt habe (Plut. Plat. Quaest. IX, 1). Hierin müssen wir das Bestreben erkennen, die Wirksamkeit des göttlichen Wesens nach einem Maass und Verhältniss zu vertheilen, welches, wie uns die Ausdrücke bedeuten, in den harmonischen Verhältnissen der Octave gegründet sei, so dass, wie sich in dieser die nach mathematischen Proportionen bestimmten Intervalle der Saiten zu einem Einklange vereinigen, so in der Harmonie des göttlichen Lebens die nach festen Abständen geordneten Theile und Seiten der göttlichen Kraft zu einer Einheit verbinden. Gegen diese Ausführung wird hoffentlich Niemand etwas Wesentliches einzuwenden haben, wer die zum Grunde liegende allgemeine Idee, so wie sie es zu fordern scheint, festhält; sie soll uns im Verfolg anleiten, auf gewisse Verhältnisse aufmerksam zu machen.

Der Würde des höchsten Zeus ist es angemessen, dass Xenokrates ihm den höchsten Platz im Weltall anweist. Stobäus nennt den *οὐρανός* und versteht unter ihm hier wie überhaupt in der ganzen Stelle die Sphäre des Fixsternhimmels; auf diesem kann Zeus als Vernunft erscheinen und den Inbegriff des unwandelbaren, durch die Vernunft erkennbaren Seins bilden, dem der Platoniker die Parce Atropos gab (Sext. adv. Math. VII, 147—150); und wie sich nur dort die wahre Wissenschaft ausprägt, die allein auf das Bleibende eingeht, so muss auch eben hierauf das Streben des Philosophen gerichtet sein, wenn ihm zur Aufgabe gemacht wird, die ersten Ursachen und das intelligibele Wesen zur Erkenntniss zu bringen (Clem. Strom. II p. 369 C). Soll dagegen nach Stobäus die weibliche Gottheit als Seele des Ganzen die Herrschaft führen, so haben wir hierin allerdings die zeitgemässe Unterscheidung von Vernunft und Seele der Welt anzuerkennen, die jedoch bei Xenokrates nicht so stark durchgeführt sein kann, wenn er, wie sein Vorgänger, die Unsterblichkeit der Seele bis auf das unvernünftige Vermögen ausdehnte (Olympiod. bei Cousin im Journ. d. S. s. oben S. 257, 2), und der Dyas einen Wirkungskreis bestimmte, der bei ihm einer der Philosophie gleichgestellten Wissenschaft zur Betrachtung anheimfiel. Stobäus bezeichnet als solchen die *λῆξις ὑπὸ τὸν οὐρανόν*; wir haben nicht nöthig, dafür *λόξις* oder *λόξωσις* mit Ritter (Gesch. d. Ph. II. S. 538, 1) an die Stelle zu

setzen, indem der Ausdruck λῆξις sich ganz an den dem Platonischen Kritias geläufigen Sprachgebrauch, in welchem er für eine durch das Loos zu Theil gewordene Gegend genommen wird (s. Critias p. 113 B. 114 A. 116 C), anlehnt und zugleich die Vorstellung in sich schliesst, dass Lachesis, die dieser Gegend unter dem Fixsternhimmel vorstehe, die zutheilende Göttinn gewesen sei (s. Sext. adv. M. l. l.). Xenokrates setzt dieses Gebiet aus dem sinnlichen und dem intelligibelen Sein zusammen, denn die Wesenheit des Himmels sei zwar für die sinnliche Wahrnehmung sichtbar, aber auch durch die Vernunft vernehmbar vermittelst der Astronomie (Sext. l. l.). Hieraus ergiebt sich, dass die Astronomie, gleichwie sie in der Aristotelischen Lehre als die eigenthümliche Philosophie unter den mathematischen Wissenschaften erschien, in so fern sie sich mit der zwar sinnlich wahrnehmbaren, aber ewigen Wesenheit beschäftige, so auch hier nach Maassgabe der höchsten Art des Seins auf die Seite der Philosophie gestellt wird; was nothwendig bei einem Denker erfolgen musste, der von der Zurückführung der Ideen auf ideale Zahlen und dadurch von der Unterscheidung der idealen und mathematischen Zahlen, also auch der darnach gesonderten zwiefachen Wissenschaft ablassend, bloss die mathematischen als Principzahlen angenommen, jedoch von den sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten getrennt gesetzt haben soll (vgl. Arist. Met. XIII, 6 p. 271, 10 mit Alex. bei Syrian p. 71, auch Pseudo-Alex. p. 818, b 7 seqq.; hiernach Met. XIII, 8 p. 278, 10. c. 9 p. 285, 26). Auf ihn werden wir daher beziehen können, was überhaupt als Annahme Pythagorisirender Platoniker angeführt wird, dass er allein in dem Mathematischen das Gedachte gefunden habe (Theophr. Met. c. 1 p. 308, 16), und dass ihm die Mathematik zur Philosophie geworden sei (Arist. Met. I, 7 p. 33, 4). Es erklärt sich hieraus, warum er für seine Schule die μαθήματα als λαβαὶ φιλοσοφίας voraussetzen konnte (Plut. de Virt. Mor. c. 12. Diog. L. IV, 10. Suid. s. v. λαβ. Cod. Flor. Joa. Damasc. ap. Stob. T. IV. p. 36 u. 45 Gaisf. Anecd. Gr. Vol. II p. 728 Bekk. Anecd. Gr. e cod. Par. T. I p. 171 Cram.). Xenokrates wird hauptsächlich in seiner Abhandlung περὶ φιλοσοφίας (Diog. L. IV, 10), die sich wahrscheinlich zunächst über die Triplicität der Philosophie verbreitete, den philosophischen Werth der mathematischen Wis-

senschaft im Allgemeinen, wie in der τὰ περὶ ἀστρολογίαν betitelten Schrift (Diog. ibid. 14) den der astronomischen im Besondern bestimmt, dagegen in dem Werke περὶ φύσεως, welches vielleicht mit der φυσικὴ ἀκρόασις identisch war (Diog. ibid. 11. 13), die Wesenheit des Himmels und die Natur der Gestirne betrachtet haben. Aus diesem möchte entlehnt sein, was Plutarch genauer, als in der blossen Andeutung bei Stobäus (τοὺς ἀστέρας πυρώδεις) enthalten ist, berichtet, dass der Platoniker die Gestirne und die Sonne aus Feuer und dem ersten Dichten, den Mond aber aus dem zweiten Dichten und einer besonderen, offenbar feineren Beschaffenheit der Luft zusammensetze, mithin die obern Körper für reiner und feuriger als den untern halte; wobei er aber die gemischte Substanz in so fern für nöthig befinde, als weder das Dichte an sich, noch das Dünne das Vermögen habe, eine Seele aufzunehmen (de Facie c. 29). Gleich wie Platon und der Platonische Verfasser der Epinomis, so legte also auch Xenokrates jedem Gestirn eine Seele bei, und zwar, was wir aus seiner Erklärung der Seele als einer sich selbst bewegenden Zahl folgern dürfen (s. bes. Themist. ad Ar. de An. I, 2, 8. c. 4, 16, der dafür das fünfte Buch περὶ φύσεως nennt), als Princip der Bewegung (vgl. Plat. Phaedr. p. 245 C seqq.). Diese einzelnen bewegenden Seelen konnte er wiederum zu einer Einheit zusammenfassen und unter den allgemeinen Begriff einer Weltseele stellen, die über die Bahnen der Planeten, der Sonne und des Mondes herrsche; bei Stobäus kündigen sie sich uns als die olympischen, d. h. nach dem Sprachgebrauch der Platoniker (vgl. Epinom. p. 977 B [1]) die himmlischen Götter an, in demselben Sinne, in welchem wir bei Platon nach dem zehnten seiner Gesetzesbücher die beseelten Wesen auf den bewegten Weltkörpern auffassten (S. 199). Gerade dieses οὐράνιον θεῶν γένος will nun auch der Auszug bei Cicero fixiren, mit welchem wiederum die Nachricht bei Clemens zu verbinden ist: Ξενοκράτης, Καρχηδόνιος [2]) οὗτος,

---

1) Daher heisst es bestimmt bei Tertull. ad Nation. II, 2 *Xenocrates Academicus bifariam facit (deos), Olympios et Titanios, qui de Caelo et Terra.*

2) Dieses auch in den Handschriften und ältern Ausgaben des Älian V. H. XIII, 31 und Diogenes L. IV, 6 verdorbene Καρχηδόνιος entstand

ἑπτὰ μὲν θεοὺς τοὺς πλανήτας, ὄγδοον δὲ τὸν ἐκ πάντων αὐτῶν συνεστῶτα κόσμον αἰνίττεται (Protrept. p. 44 A), nur muss hier gleich statt des sonst widersinnigen π. αὐτῶν mit Dawis (ad Cic. de N. D. l. l.) π. τῶν ἀπλανῶν geschrieben werden. Clemens kann hier nicht aus dem Xenokratischen Werke geschöpft haben, da er Sonne und Mond zu den Planeten rechnet und den Ausdruck κόσμος unplatonisch erweitert, auch verstattet weder die Reihenfolge der Griechischen Philosophen, in welcher Xenokrates bei ihm mit aufgeführt wird, noch der Charakter der ihnen beigelegten Lehrmeinungen anzunehmen, dass diesem Kirchenvater Cicero's Quelle gemeinschaftlich gewesen sei; vielmehr muss er nach der Art zu schliessen, wie er die Götter aufzählt und den obersten Himmel zusammensetzt, mittelbar durch den Römer selbst angeleitet worden sein. Denn Cicero wird sich als *explicator* uns wohl nicht verläugnen können, wenn er den οὐρανός durch eine Erklärung, in der so recht im Interesse des Epikureismus die Fixsterne gleichsam als zerstreute Glieder hervortreten sollen, als Einheit einer Sternenwelt zeichnet und ihn in seiner Göttlichkeit selbst individualisirt, nicht etwa um dadurch die Idee des höchsten Wesens, welches freilich dort nur seinen Sitz hat, bei dem Platoniker aufzuzeigen, sondern in Wahrheit bloss, um diesen Kreis als einen göttlichen zu beschreiben, dessen feste und regelmässige Bewegung von dem obersten Zeus ausgehe und geleitet werde. Ob übrigens er oder sein Gewährsmann die Ordnung der Gestirne verrückt habe, kann gleichgültig sein; nur übersehe man nicht, wenn man das eigentlich Xenokratische aufsucht, dass der Satz *deos octo esse dicit* noch nicht Worte der Schrift enthält, sondern dem Cicero angehört, der durch Zusammenfassung dessen, was er vorfand, das Unhaltbare und Unfruchtbare einer solchen Denkart vom Epikureischen Gesichtspunkte aus einleiten will.

---

wahrscheinlich aus der doppelten Schreibung, der Attischen von Χαλκηδόνιος, welches übrigens Clem. Strom. II p. 419 A. V p. 604 C hat, und der ursprünglichen von Καλχηδόνιος, welches sich bei Stobäus a. O., in den Handschriften des Theodoret. Gr. Aff. Cur. IV p. 795 und in der Inschrift auf Xenokrates Büsten findet (vgl. auch Goettling ad Arist. Polit. p. 323 und ad Anony. Oecon. p. 109); letzteres möchte ich in obiger Stelle des Clemens, wie in der Strom. V p. 590 C zurückfordern.



Hiermit können wir uns jedoch noch nicht begnügen, ohne die Grundvorstellung, so wie wir sie wiederzuerkennen glauben, zu beeinträchtigen. Stobäus fügt, nachdem er die himmlischen Götter eben als solche bis auf den Mond herabgeführt hat, eine Erwähnung unsichtbarer Dämonen bei, die in der Gegend unter dem Monde befindlich gedacht werden sollen. Plutarch nennt als ihren Sitz das *περιέχον* (de Isid. et Osir. c. 26) und begreift darunter, ohne uns, sobald wir zunächst von dem Sprachgebrauche der altionischen Physiologie ablassen, Schwierigkeiten zu verursachen (s. Ritter Gesch. d. Ph. II. S. 538, 1), die umgebende Luft (s. oben S. 153), in welcher die Dämonen gleichsam als das *ἀέριον* oder *ὑποσελήνον γένος* wohnen. Dass Xenokrates sie als eine Mittelclasse zwischen Göttern und Menschen behandelt habe, geht daraus hervor, dass er das Dämonische dem gleichschenklichen Dreieck, welches gleiche und ungleiche Seiten habe, das Göttliche aber dem gleichseitigen, das Menschliche dem ungleichschenklichen Dreieck verglich (Plut. de Defectu Orac. c. 13); sie haben auch bei ihm übermenschliche Kraft und Stärke, sind indess, da sie das Göttliche nicht rein und ungemischt enthalten, nicht minder der Lust und Unlust, überhaupt den leidenden Seelenzuständen mehr oder weniger unterworfen (Plut. de Iside c. 25). Xenokrates muss hier innerhalb seiner Lehre besonders auf die Einsicht, wie durch diese Wesen aller Verkehr der Götter mit den Menschen vermittelt werde, gedrungen haben, wenn es ihm nicht bloss als historischer Anknüpfungspunkt für das anfängliche Hervortreten der Philosophie fortbestand, dass letztere das *ταραχῶδες* im Leben beschwichtige (Galen. Hist. ph. c. 3 fine). Dass er mittelbar von den Dämonen jede Art von Weissagung, Bezauberung u. s. w. abgeleitet, möchte schon sein Verhältniss zum Platon verbürgen; wir wissen nur noch, dass auch er gute und böse Geister unterschieden und für beide die geeigneten *τιμαί* und *ἑορταί* angesetzt habe (Plut. de Def. Orac. c. 17. de Iside c. 26; vgl. Lobeck Aglaoph. I p. 696); während er von letzteren als störrigen und unfreundlichen Naturen alles, was den Menschen Widerwärtiges begegnet, ausgehen liess (Plut. de Iside l. l.), konnte er jene als Urheber alles Guten und Nützlichen ansehen (Plut. adv. Stoic. c. 22). Mit dieser Lehre steht in unmittelbarstem Verbande, dass auch die Men-

schenseelen als Dämonen zu betrachten seien, durchaus der alterthümlichen Vorstellung gemäss, dass die Seele nicht bloss dämonischer, d. h. göttlicher Natur, sondern auch des göttlichen Wesens empfänglich sei. Als *δαίμονες*, wie bereits Hesiod die Seelen der Menschen des goldnen Zeitalters nannte (Op. v. 122), bezeichnete auch Empedokles die vom Sphäros losgerissenen und verbannten Menschenseelen (Plut. de Exil. c. 18. Sturz ad v. 5; vgl. Plut. de Vit. aere al. c. 7. de Esu carn. Or. I c. 7); nicht minder Platon sowohl die Seelen, die noch nicht in den Körper eingewandert sind (Phaedr. p. 246 E. 247 B), als auch die der Guten im Leben und im Tode (Cratyl. p. 398 C; Platon's Ableitung und Vorstellung gründet sich hier zunächst auf Hesiod). Xenokrates erklärte, die Seele sei einem Jeden sein Dämon, der *εὐδαίμων* daher ein solcher, der eine gute Seele habe (Arist. Top. II, 6; vgl. Clem. Strom. II p. 417 D), der *κακοδαίμων* dagegen, der *δαίμονος κακίᾳ* schlecht sei (Stob. Serm. 104, 24); wobei der Platoniker, in so fern er der Seele Selbstbewegung zusprach, das Dämonische derselben zunächst unter den philosophischen Begriff des Unfreiwilligen gebracht haben wird (vgl. oben S. 231). Es möchte uns bedünken, dass auch er die Seelen vor ihrem Eintritt in den Körper als Dämonen in der Luft habe schweben lassen (vgl. Stob. I p. 906), und vielleicht sollte hierauf gehen, dass er das *θύραθεν εἰςκρίνεσθαι τὸν νοῦν* gelehrt (Stob. I p. 790). Nur sind wir noch nicht befugt, ihm selbst die düstere Ansicht von dem Leben der Seele, dass sie in den Leib wie in einen Kerker gebannt sei, unterzuschieben. Meldet uns nämlich jetzt Olympiodor in dem ungedruckten Commentare zum Phädon (bei Cousin im Journ. d. Sav. 1835 p. 145), dass Xenokrates in der Stelle des Phädon, nach welcher wir Menschen uns in einer Gefangenschaft befänden (p. 62 B), diese *φρουρά* als eine *Τιτανική* bezeichnet habe, so mochte letzterer entweder als Exeget des Dialogs, da wir ihn sonst auch als Biographen seines Lehrers kennen (aus Simpl. ad Phys. fol. 265 B. de Caelo fol. 3 B. 15 B.), oder wenigstens in einer auf den Satz im Phädon Rücksicht nehmenden Stelle seiner Schrift *περὶ ψυχῆς* (Diog. L. IV, 13) diese Bezeichnung hinzugefügt haben, nicht etwa um durch mythische Bilder seine eigene Ueberzeugung auszuführen, sondern bloss um die richtige Beziehung der bei Platon angedeuteten Lehre zu geben.

Wenn er dabei den Ausdruck Titanisch nur im Orphischen Sinne (vgl. Plut. de Esu c. I. 1. Dio Chrys. Or. XXX p. 550, überhaupt Lobeck Aglaoph. I p. 564 seqq.) und nicht nach der ursprünglichen Homerischen Vorstellung von der Titanenwelt, nach welcher Platon völlige Anarchie und Gesetzlosigkeit die sogenannte alte Titanische Natur nennt (de Legb. III p. 701 C), aufgefasst haben konnte, da die Worte im Phädon bestimmt auf eine heilige Lehre hinweisen, so wollte er hier eine Anspielung auf den Orphischen Mythus vom Dionysos Zagreus finden und nach diesem eben so wohl die Dichtung von dem Entstehen der Menschen aus der Asche der Titanen, als die vom Dionysos, der die Seele aus dem Kerker erlöse und die zerrissene Welt zur Einheit zurückführe, festhalten; eine Erklärung, wodurch die heutige Beziehung der Stelle auf ein Orphisch Pythagorisches Dogma bedeutend befestigt wird.

Dass nun aber Xenokrates, um wieder zurückzukehren, auch die bei Stobäus ausgehobenen Naturgötter als Dämonen bezeichnet habe, will uns gar nicht einleuchten, wenn wir bedenken, dass sie als solche in den Elementen wohnen sollen, der Begriff der δαίμονες aber von dem der θεοί eben so bestimmt vom Xenokrates zu Folge seiner obigen Vergleichung als vom Platon (Cratyl. p. 397 D. Apol. p. 27 E. Phaedr. p. 246 E. de Republ. III p. 392 A. IV, 427 B. de Legb. IV p. 717 B. V, 730 A. VIII, 848 D. X, 906 A) unterschieden wird, und Platon den Ausdruck δαίμονες nach Homerischem, überhaupt poetischem Gebrauch für die einzelnen Götter nur dann zulässt, wenn er mit Dichtern redet, wie in der Politik III p. 391 E (nach einem Tragiker), oder sich diesen unzweideutig anschliesst, wie im Tim. p. 40 D (nach Orphikern s. oben S. 200 folg.), oder wenn er mythisch darstellt, wie in dem grossen Mythus im Politic. p. 272 E. Prüft man die Wendung bei Stobäus näher, so zeigt sich, dass er noch eine besondere Lehrmeinung des Platonikers beifügen wollte, die sich nicht mehr auf jene unter dem Monde wandelnden unsichtbaren Wesen beziehen konnte, weil er sonst wegen des τὴν δὲ διὰ τοῦ ὑγροῦ Π. den Poseidon als einen weiblichen Dämon behandelt haben würde. Stobäus muss in der ersten Lücke von Kräften gesprochen haben, auf welche er nachher die genannten Naturgötter als Elementargötter zurückführt; sollen darnach Poseidon die durch das Feuchte, und

Demeter die durch die fruchtbare Erde [1]) hindurchdringende Kraft sein, so können wir auch, zumal Stobäus selbst sehr richtig hierin eine Grundlegung nachheriger Stoischer Lehren erblickt, die zweite Lücke mit Sicherheit ausfüllen und die Hera herbeiziehen, welche bereits Zenon, der Schüler unseres Xenokrates (Diog. L. VII, 2. Numen. bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 5 p. 729 B), physiologisch gedeutet (s. Cic. de N. D. I, 14, 36, darüber nachher) und jedenfalls für die durch die Luft ausgebreitete göttliche Grundkraft erklärt hatte (s. Zenon bei Phaedrus Col. V, 33 seqq., worüber später; Cic. de N. D. II, 26, 66 mit Diog. L. VII, 147). Demnach erachten wir folgende Ergänzung der ganzen Stelle für nöthig: *Ἀρέσκει* (*ἀρέσκεται* dürfen wir in der Bedeutung von *placere* nicht stehen lassen) *δὲ καὶ αὐτῷ θείων δυνάμεις καὶ ἐνοικεῖν τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις· τούτων δὲ τὴν μὲν διὰ τοῦ ἀέρος Ἥραν προσαγορεύει κ.τ.λ.* Vermögen wir nun freilich nicht auszumitteln, wie weit schon Xenokrates diese Deutungen der Naturgötter, die neben seiner mathematischen Theologie sehr wohl bestehen konnten, verfolgt habe, so glauben wir doch mit obiger Angabe auszureichen, um den wahren Sinn der ganzen Richtung zu durchschauen. In der Stoischen Lehre stellen sich uns, wie wir finden werden, jene Götter als einzelne Seiten des höchsten Gottes, des Zeus, dar, die sich in der Natur als individuelle Kräfte wirksam äussern; auch Xenokrates kann nur bestrebt gewesen seyn, Zeus elementarische Wirksamkeit auf die bezeichneten Götter zu übertragen; er sprach ja von einem tiefsten Zeus, der in der Gegend unter dem Monde wohne, und warum sollen wir jetzt so sehr bezweifeln, ob diese Zurückführung richtig sei (mit Ritter Gesch. d. Ph. II. S. 538, 5)? Dem *Ζεὺς νέατος* eignen wir das dritte Gebiet, das des sinnlich wahrnehmbaren Seins, zu, welchem Klotho beigegeben wird (Sext. l. l.). So findet in Wahrheit in der Thätigkeit Gottes eine Abstufung Statt, wobei er in der organischen und unorganischen Natur unterscheidende Bezeichnungen seiner Kraftäusserung angenommen haben muss; und nur in der Beziehung, dass Xenokrates das Göttliche auf allen Entwicklungsstufen des Seins nachwies,

---

1) Für *φυτοσπόρον* schreibe ich mit Preller in d. Schr. Demeter u. Persephone S. 401 *φυτοσπόρου*.

mochte er die Hoffnung nicht aufgeben, dass auch in den vernunftlosen Thieren eine ἔννοια τοῦ θείου liege (Clem. Strom. V p. 590 C), was jedenfalls mit dem Satze späterer Pythagoreer zusammenhängt, dass die Seelen der für unvernünftig gehaltenen Thiere vernünftig wären, die nur die Vernunft nicht gebrauchen könnten wegen der schlechten Mischung des Körperlichen und des Mangels der Sprache (Plut. Plac. V, 20). Unbeachtet darf hierbei nicht bleiben, wie sich durch Xenokrates Lehre, die selbst auf die Dreitheilung der Philosophie gegründet ist, so zu sagen ein Triadensystem hindurchzieht: er unterschied, wie wir bemerkten, Göttliches, Dämonisches, Sterbliches; sodann drei Arten der Wesen, die er nach drei Gegenden in der Welt vertheilte und hiernach die drei Mören, wiewohl verschieden vom Platon, doch offenbar nach dessen Vorgange (de Rep. X p. 617 C), bestimmte; bei der elementarischen Zusammensetzung der Himmelskörper und der Erde sonderte er drei Grade des Dichten; bei den drei ineinander geflochtenen, aus einem Halse sich windenden Köpfen des Drachen auf dem Gehänge von Agamemnon's Schilde fand er selbst ein μίμημα τοῦ κόσμου (Schol. Victor. in Il. Λ, 40 p. 302, b 24 Bekk.). Sollte er nun nicht auch wie einen Ζεὺς ὕπατος und Ζεὺς νέατος, so einen Ζεὺς μέσος aufgestellt haben, und wie er den höchsten als νοῦς herrschen liess, so den mittlern für die Gegend bis zum Monde als ψυχή und den tiefsten etwa als ἕξις, in so fern Zeus Grundkraft die elementarischen Körper durchdringe, haben walten lassen? und sollte er dann nicht in diesen drei Verhältnissen das Harmonische von Diapente und Diatessaron aufgezeigt haben, um in der Zusammenstimmung beider das Diapason und dadurch die Einheit des κόσμος zu erhalten? Wie man hierüber denken mag, die Idee ist eines Mannes ganz würdig, dessen Standpunkt in den Entwicklungen der philosophirenden Vernunft aus einer eigenthümlichen Verbindung und Verarbeitung des Pythagorischen und Platonischen hervorging.

XIX.

Zum Beschluss dieser Reihe Platonischer Männer legt uns Cicero folgende Darstellung zur Prüfung vor:

Cap. 13 §. 34: „*Ex eadem Platonis schola Ponticus*

Heraclides puerilibus fabulis refersit libros, et [tamen] modo mundum, tum mentem divinam esse putat; erranti- bus etiam stellis divinitatem tribuit sensuque deum privat et ejus formam mutabilem esse vult, eodemque in libro rursus terram et caelum refert in deos."

Wenn wir früher die Bemerkung machten, dass Heraklides aus dem Pontischen Heraklea vermöge seines Verhältnisses zum Lyceum an dem ihm bei Cicero angewiesenen Platze zugleich einen passenden Übergang zu den Häuptern der Peripatetischen Schule bilde, so fanden wir hierfür in der Anordnungsweise des Griechischen Gewährsmannes, dem der Römer folgt, eine indirecte Andeutung, die Cicero selbst nicht beachtet, und glaubten gleich hierin auf eigenthümlichere Art die sich schon im Alterthum zeigende Verschiedenheit in der Auffassung des Pontikers, ob er nämlich zu den Platonikern oder zu den Aristotelikern zu zählen sei, anzutreffen. So bezeichnet ihn der compilirende Diogenes anfangs als einen unmittelbaren Schüler des Platon (III, 46), betrachtet ihn aber später seiner Stellung nach, wie mir scheint durch Alexandrinische Diadochen bestimmt, als einen Peripatetiker, der nach Sotion in Athen zuerst den Speusippus, zuletzt den Aristoteles gehört und sich bloss zum Nacheiferer von Platon's Lehren aufgeworfen habe (V, 86). Dabei muss ausgeglichen werden, was eine einseitige historische Forschung nicht zu vereinigen vermochte. Cicero lässt den Heraklides hier aus Platon's Schule hervorgehen in Folge seiner sonstigen Annahme, nach welcher er *auditor et discipulus* desselben gewesen sei (de Divin. I, 23, 46. Tusc. D. V, 3, 8. de Legb. III, 6, 14); hierfür entscheiden sich auch Strabo (XII p. 815 C Alm.), Prokulus (in Tim. p. 281 mit Ruhnk. ad Tim. Soph. p. 69) und Suidas (s. v. Ἡρακλ.). Dieses Verhältniss haben wir, abgesehen von Heraklides Platonischer Denkart im Einzelnen, die Cicero streng genommen nur in unserer Stelle aufzuweisen im Stande ist, zunächst und vorzugsweise durch die Nachricht zu bestätigen, dass der Pontiker, gleichwie andere Mitschüler, Platon's Vorträgen über das Gute beigewohnt und sie schriftlich aufgezeichnet (nach Simpl. ad Phys. fol. 104 B. vgl. 32 B), so wie, dass er einen Protagoras geschrieben habe (Diog. L. V, 88),

wenn dieser Dialog auch nicht nach Inhalt und Veranlassung mit dem Platonischen zusammentreffen konnte; wodurch sich erst von historischer Seite die Erzählung bewährt, dass Platon, als er und zwar jedenfalls zum dritten Mal [1]) nach Sicilien gereist, dem Heraklides die Leitung der Akademie übertragen habe (Suid. l. l.), nicht minder die andere, dass er ihn bewogen, Antimachus Gedichte in Kolophon zu sammeln (Procul. in Tim. p. 28). Nach Platon's Tode mochte sich aber Heraklides dem Speusippus (Diog. L. V, 86) bis Ol. 110, 2, und von dieser Zeit bis zur Gründung des Lyceums, Ol. 111, 2, vielleicht weil er mit Xenokrates in Feindschaft lebte, den Pythagoreern (Diog. L. l. l.), ohne Zweifel jenen aus der letzten Succession, die wir als jüngere Schüler des Philolaus und Eurytus und als Freunde des Aristoxenus kennen (vgl. Aristox. bei Jambl. V. P. §. 251, bei Diog. L. VIII, 46. s. Suid. s. v. Ἀριστόξ. und Eudocia Viol. p. 72 Vill.), angeschlossen haben. Fast möchten wir glauben, Cicero selbst müsse zugeben, Heraklides sei zuletzt Peripatetiker geworden, wenn er den Gegensatz Platonischer und Aristotelischer Gesprächsmanier festhaltend, in Rücksicht auf die dialogische Form der Heraklideischen Schriften bemerkt, ihr Verfasser trete *in multis*, mithin nicht in allen, vielmehr wohl in den jüngern Gesprächen, als κωφὸν πρόσωπον auf (ad Att. XIII, 19; vgl. hiernach ad Quint. fr. III, 5. und oben S. 14), während er in den spätern den Ἀριστοτέλειος *mos* gewählt haben mochte; weshalb Prokulus ihn schon wegen seiner unkünstlerischen Proömien mit dem Theophrast verbindet (in Plat. Parm. I. T. IV p. 54 Cous.). Plutarch stellt ihn nicht bloss mit Theophrast zusammen (Non posse s. v. c. 2), nennt ihn vielmehr auch unter den Peripatetischen Männern, die sich gegen die hauptsächlichsten Lehrsätze der Platonischen Physik

1) Wenn man bei Plutarch im Dion die einzelnen Reisen gehörig sondert, nämlich c. 4 die erste, c. 11 die zweite und c. 18 die dritte, und hierbei bemerkt, dass nach c. 17 Dion mit dem Speusippus erst in Athen bekannt wurde, der Aufenthalt des Letztern in Syrakus, von welchem c. 22 berichtet wird, demnach erst in die Zeit fiel, als Platon zum dritten Mal in Sicilien war, so leuchtet der zuletzt noch von Stallbaum (Disput. de Plat. Vita etc. T. I p. XXVI) beibehaltene Irrthum Tennemann's ein, dass Speusippus seinen Lehrer auf der zweiten Reise nach Sicilien begleitet und dass Platon damals dem Heraklides das Lehramt übertragen habe (System d. Plat. Philos. I. S. 54).

aufgelehnt hätten (adv. Colot. c. 14 [1]); Grund genug, dass ihn Stobäus bei Erklärung meteorischer Erscheinungen offenbar als einen Peripatetiker ansieht (I p. 580. vgl. auch p. 634 und hiernach Cod. Flor. Joa. Damasc. p. 78 Gaisf., wo er auf Aristoteles Seite tritt). Dazu liefern, abgesehen von seinen Staatengeschichten und sonstigen historischen Werken, seine kritischen, exegetischen, grammatischen und musischen Studien, von denen die Titel einzelner Bücher Zeugniss abgeben, den sprechendsten Beweis, dass er den ganzen Einfluss der Aristotelischen Schule in sich aufgenommen und nach Peripatetischer Weise das Gebiet des Wissens erweitert habe, in welchem Gelehrsamkeit immer als ein eigenthümlicher Charakter sich kund gegeben. Selbst seine ethischen Tractate, so weit sie uns noch bekannt sind, möchten nicht ohne Vorbild der Nikomachischen Ethik ausgearbeitet gewesen sein. Niemals kann man daher, wenn man sich an diese Verknüpfung von Bemerkungen hält, mit den chronologischen Andeutungen seiner Lebenszeit in Schwierigkeiten gerathen. Denn, während Plutarch ihn ganz allgemein nicht sehr entfernt von den Zeiten der Einnahme Roms durch die Gallier (Ol. 97, 3) leben lässt (Camillus c. 22), berichtet Heraklides selbst, dass zu seiner Zeit Helike in Achaja vom Wasser verschlungen sei (Ol. 101, 4. s. Strabo VIII p. 590 B. C. Alm.); hatte er aber, woran nicht zu zweifeln ist, wahrscheinlich in seinen *Προοπτικοῖς* die Traumerscheinung erzählt, welche Alexander in Ägypten,

---

1) Ehe wir den Vorschlag von Reiske und Wyttenbach kannten, forderten wir eben so dringend wie Roulez (de Vita et Scriptis Heraclidae Pont. p. 21) und Deswert (de Heraclide Pont. p. 81) in obiger Stelle des Plutarch für *Ἡρακλείτου*, welches aus *ΗΡΑΚΛΗΤΟΥ* hervorgegangen zu sein scheint, *Ἡρακλείδου* zu schreiben, indem dort, was Schleiermacher (im Herakleitos S. 317. 18 von Wolf's und Buttmann's Mus. d. Alterth. Bd. I) ganz unbeachtet liess, von Gegnern des Platon die Rede ist, und wenigstens schon die angeführte Schrift *περὶ τῶν ἐν ᾅδου* bestätigt, dass Heraklides der Pontiker gemeint ist (Diog. L. V. 87). So war früher Heraklides mit dem Heraklit verwechselt bei Plut. de Iside c. 27. Plac. III, 17, und jetzt noch steht dieser für jenen ganz unrichtig bei Plut. Plac. I, 13 (vgl. Schleierm. a. O. S. 362 folg.), II, 13. 25 (Euseb. Pr. Ev. XV, 26; vgl. Schleierm. a. O. S. 398 not.). Galen. Hist. ph. c. 15 init. Diog. L. VIII, 61 auch 52. Etym. Mag. v. *Σκότος*. Macrob. in Somn. Sc. I, 14; und umgekehrt Heraklides für den Ephesier bei Cyrill. c. Jul. I p. 13 B und bei Philo de Provid. nach dem Armenischen bei Aucher p. 11.



als er Alexandrien gründen wollte, erhalten (Plut. Alex. c. 26), so war er noch in der 112 Ol. am Leben, mithin längst zu dem Lyceum übergegangen.

Dass nun aber, um Cicero's Darstellung schrittweise zu verfolgen, Heraklides seine Bücher mit kindischen Mährchen angefüllt habe, beweist gleich, dass Cicero einer andern Gesinnung und Auffassung ein Opfer zu bringen genöthigt wird, indem er sonst über seinen Platoniker urtheilt, dieser sei ein *vir inprimis doctus* gewesen (Tusc. D. u. de Divin. l. l.). Hiermit trifft er jedoch niemals die philosophische Richtung, vielmehr, wie zugleich die Bezeichnung für Platon selbst de Legb. II, 6, 14 lehrt, den historischen Standpunkt eines Mannes, dessen politische Schriften, von welchen hauptsächlich das *ψυχαγωγεῖν* gelten mochte (Diog. L. V, 89), ihm ein wahres Musterbild abgaben (daher *Ἡρακλείδιον* ad Att. XV, 4. 13. 27. XVI, 2. 11. 12). Mit Recht hat man deshalb an den Vellejus erinnert, in dessen Seele Cicero, um nicht aus der Rolle zu fallen, spreche, allein die gemeinte Beziehung des Ausspruchs bisher aufzuzeigen unterlassen [1]. Plutarch deutet an, dass die Epikureer auch auf den Heraklides ihre Schwächungen ausgedehnt (Non posse s. v. c. 2), und aus Diogenes L. (V, 92 nach Menag. Verbesserung) entnehmen wir, dass noch früher Antidorus, ein unmittelbarer Schüler des Gargettier (Diog. L. X, 28 u. 8. Plut. adv. Colot. c. 32), Heraklides Lehren über die Gerechtigkeit, wahrscheinlich mit besonderer Rücksicht auf das Werk *περὶ δικαιοσύνης*, widersprochen hatte. Mittelbar mochte hierzu der Pontiker durch sein polemisches Verhalten gegen die Demokritischen Idole (Diog. L. V, 87, woselbst *περὶ εἰδώλων πρὸς Δημόκριτον* zusammenzuschreiben ist) aufgefordert haben; denn dass er vielleicht schon einen Epikureer in seinem Dialoge *περὶ ἡδονῆς*, der *κωμικῶς* gebildet gewesen sein soll (Diog. L. V, 88), redend eingeführt [2], wird sich schwerlich in chronologischer Hinsicht beglaubigen lassen, da Epikur erst Ol. 117, 3 in Mitylene und Lampsakus, und seit Ol. 118, 3 in Athen zu lehren begonnen hatte; überdiess gestattet die Art, wie Heraklides in jenem Bruchstücke bei Athenäus die Lust allerdings

1) S. Roulez de Vita etc. p. 43. Deswert de Her. P. p. 35 seqq.

2) Nach Schweighäuser ad Athen. XII p. 512 A, womit Roulez l. l. p. 73 not. und Deswert l. l. p. 59 einverstanden sind.

recht unplatonisch feiert, keineswegs auf einen Epikureer, sondern auf einen Aristippier zurückzuschliessen. Sollen wir nun näher angeben, worauf wohl Tullius mit den *puerilibus fabulis* anspielen lasse, so müssen wir zunächst einen Irrthum hinwegräumen, der sich noch immer in die kritische Behandlung der augenfällig schon zu Minucius Zeit (s. Octav. c. 19) verderbt gewesenen Stelle einzuschleichen gewusst hat. Man glaubt, die nachfolgenden Lehrmeinungen seien darunter gemeint, und nimmt entweder das *et* für *et quidem*, oder bringt geradezu, da das *tamen* nicht geschützt werden kann, ein *etenim* oder nach Abwerfung des *et* ein *dum modo* herein, ohne zu bedenken, dass Vellejus Bezeichnung für die ausgehobenen Sätze, die doch so, wie sie aufgestellt werden, von den frühern Platonischen gar nicht verschieden sind, eine viel zu scharfe, nach dem bisherigen Charakter der Beurtheilungen durchaus unstatthafte Kritik des Epikureers enthält. Hierzu kommt, dass dieses Anfüllen von Mährchen überhaupt von den Heraklideischen Schriften ausgesagt und dass nachher bloss aus einer einzelnen Schrift geschöpft wird, die Zurückführung des Ausdrucks zu Anfang mithin eine allgemeine sein soll, wodurch der Epikureer hier, wie oben durch das *multa alia peccans* bei Empedokles, im Voraus gegen die eigentliche theologische Ansicht ein höchst ungünstiges Vorurtheil zu erwecken strebt, welches, in dieser Weise ausgesprochen, weit stärker auf den Gehalt der einschreitenden Lehren zu wirken geeignet ist, als wenn letztere noch besonders Epikureisch berücksichtigt wären. Darnach gilt uns das *et* rein copulativ, wobei wir das *tamen*, an dessen Stelle wiederum bald *cum*, bald *dum*, bald *tantum*, bald *tum*, offenbar in Folge der seltenern Verknüpfung von *modo — tum* sich findet, als ein allmälig aus einem anfangs über das *modo* gesetzten *cum* oder *tum* erwachsenes Einschiebsel ausmerzen [1]), jedoch für die erste Lehrmeinung, was die Epikureische Aufstellung dringend erheischt, ein *deum*, nur nicht mit Dawis ganz ungrammatisch vor *modo*, sondern, wie bereits Walker vollkommen richtig vorschlug, hinter *mundum* anfordern, da Gott als solcher in dieser angenommenen Vermischung mit der Welt noch nicht in dem nachherigen *divinam* steckt, auch *deum* durch *mundum*

---

1) Vgl. auch Elvenich Adumbratio etc. p. 93 seqq.

sehr leicht verwischt werden konnte. Für Vellejus Ausspruch haben wir also eine anderweitige Beziehung aufzusuchen, dabei jedoch wiederum nicht zu übersehen, dass jede nähere Bestimmung und Nachweisung desselben allein von Epikureischem Gebiete aus richtig, seine Gültigkeit aber auch nur auf letzteres zu beschränken sei. Doch bezeichnete schon der Tauromenite Timäus den Heraklides ohne Weiteres als einen παραδοξολόγος (bei Diog. L. VIII, 72), und nachher Plutarch als einen μυθώδης und πλασμάτιας (Camill. l. l.; vgl. Athen. XV, p. 701 E); ja das Alterthum möchte überhaupt diese Seite des Mannes andeuten wollen, wenn es über ihn selbst meistens nur Fabelhaftes berichtet. Dass ihm das Prädicat eines Kritikers beigegeben sei, mögen uns Olearius (ad Philostr. p. 612) und nach ihm Köler (Disput. de Heracl. p. xxv) und Roulez (de Vita etc. p. 5 not. u. 29) nicht glauben machen; die Benennung Ἡρακλείδης ὁ Κρητικός (bei Apollon. Dysc. Hist. Mir. c. 19), welche man in Ἡ. ὁ Κριτικός ändern wollte, erklärt sich uns daraus, dass man das Pontische Heraklea, welchem Heraklides angehörte, mit dem Kretischen verwechselt. Man darf von dem Pontiker behaupten, ohne dadurch mit Cicero's ehrenvollem Urtheile, das nur nicht so hoch, wie noch immer geschieht, anzuschlagen ist, in Widerspruch zu verfallen, dass er zwar Vieles gewusst habe, aber weder um die Art, noch die strenge Wahrheit seines Wissens bekümmert gewesen sei. Sein starker, gleich anfangs, wie uns scheint, durch Lokalsagen seines Vaterlandes (s. Xenoph. Anab. VI, 2. Diodor. XIV, 31. Dionys. Perieg. 787 seqq. mit Eust. Schol. in Apoll. Rh. II, 729) reichlich genährter Sinn für mythische Erzählungen, der durch den Einfluss der philosophischen Forschung, für welche er überall kein bedeutendes Talent aufzubieten hatte, so wenig verdrängt wurde, dass vielmehr eine leicht- und abergläubische Gesinnung sein ganzes Wesen auszeichnet, kündigt sich uns noch genugsam in Bruchstücken der Werke an, welche die Orakel, die Traumerscheinungen und Prophezeiungen weitläufig zu überliefern bestimmt waren, und muss selbst in den mehr philosophischen Schriften, wir meinen in den hier zahlreich eingestreueten Beispielen, hervorgetreten sein. Unbedenklich sind dem Cicero zunächst solche Erzählungen in frischer Erinnerung geblieben, welche er in verschiedenen Zeiten gläubig aus Heraklides Schrif-

ten mittheilt, jetzt aber nach einer andern Seite auszulegen genöthigt wird. In dem später geschriebenen Werke über die Weissagung findet er Gelegenheit, jedenfalls aus den *Προοπτικοῖς* eine Traumerscheinung der Mutter des Phalaris, die durch die unmenschliche Grausamkeit ihres Sohnes in Erfüllung gegangen sei, einzuschalten (I, 23, 46; vgl. I, 57, 130); und schon früher in den Tusculanischen Unterredungen den historischen Ursprung des Namens *φιλόσοφος*, den sich Pythagoras in dem Gespräche mit dem Phliasier Leon beigelegt habe, vorzutragen (V, 38; vgl. Jambl. V. P. §. 58—60, der bestimmt aus Heraklides schöpft), und zwar, wie uns Diogenes L. (Prooem. §. 12) belehrt, aus der Schrift *περὶ τῆς ἄπνου*, welche durch die Erzählung von der durch Empedokleische Kunst ins Leben zurückgerufenen Agrigentinischen Frau zu einer besondern Berühmtheit gelangt war (Plin. N. H. VII, 52). Indem nun Cicero den Vellejus beides für kindische Mährchen erklären lässt, muss er vorausgesetzt haben, wovon er sonst wohl weiss, ein Mal, dass ein Epikureer jede Art der Weissagung von Grund aus vernichte (vgl. Cic. de Div. II, 17, 40. de Nat. D. II, 65, 162. Diog. L. X, 135), sodann, dass dieser erst dem Epikur den Namen eines Philosophen zuschreibe (s. Tusc. D. V, 26, 73. de Fin. II, 3, 7; hieraus erklärt sich de N. D. I, 40, 113), der nicht, wie Pythagoras, in der physiologischen Betrachtung die eigentliche Aufgabe seines Strebens zu suchen habe.

Wir wünschten lebhaft, dass sich uns im Folgenden eben so befriedigend der kritisch philosophische Gehalt der Lehrmeinungen mit Hülfe anderweitiger Überlieferungen aufschlösse. Allein dafür ist uns nirgends ein Boden gegeben, auf welchem wir nur mit einiger Sicherheit den Geist und Mittelpunkt der Heraklideischen Theologie, ja überhaupt der gesammten Lehre ergründen könnten, was um so nothwendiger wäre, als wir erst dann unzweideutiger solche Missverständnisse, von denen Cicero's Berichte hier wie bisher nicht frei sein können, nachzuweisen und zu berichtigen im Stande sein würden. Ist das aber nicht das Loos des Forschers in der Griechischen Philosophie, dass er sich am wenigsten über das eigenthümliche Wesen der Männer zu verständigen vermag, die selbst nur blosse Beiwerke höchst schwach in die Entwicklung und Ausbildung des gesetzten Principes eingriffen! Während sie durch den Glanz

des Lehrers überstrahlt wurden, zeigt sie uns die Geschichte mehr in ihrer äusserlichen Erscheinung auf, um sie als unbedeutende Denker hinzustellen. Je weniger uns daher vergönnt ist die ursprüngliche Bedeutung der bei Cicero vorgetragenen Sätze, so wie ihre Beziehung für das Ganze der Heraklideischen Denkart zu enträthseln desto weniger dürfen wir bloss von Cicero's Darstellung aus dem Platoniker eine Inconsequenz in seiner Lehre von den Göttern vorzuwerfen unternehmen (wie Roulez de Vita etc. p. 53 u. Deswert de H. P. p. 41, 1, vgl. p. 172, wollten), indem, wie wir früher fanden, dieser dem Platon und so auch den Platonikern gemachte Vorwurf des Vellejus einzig auf die den Epikureer nicht bindende Annahme einer coexistirenden Einheit und Mehrheit des Göttlichen sich gründet. Auch Heraklides muss seiner Seits diesen Gegensatz festgehalten haben, da bei Cicero unläugbar eben so wohl die höhere Idee Eines göttlichen Wesens zunächst in seinem Verhalten zur Welt vorliegt, als sich das Bestreben kund thut, die Vielheit der althellenischen Götter nach Platon's Art zuzulassen; nur wird sich zeigen, dass Beides durch den darstellenden Epikureer begrifflich verstellt ist. Wahrscheinlich hatte der Platonische Mann, was uns Cicero vorträgt, in dem Dialoge περὶ φύσεως (Diog. L. V, 87), der mit der περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων betitelten Schrift (Plut. adv. Col. l. l.) identisch gewesen sein mag, erörtert, womit die Bemerkung nicht streitet, dass Heraklides in genannter Schrift von den Hauptsätzen der Platonischen Physik abgewichen sei (Plut. l. l.); denn diese Abweichung, sollte sie selbst polemisch geführt gewesen sein, konnte sich dem Leser, abgesehen von einzelnen physischen Erklärungen, wohl nur in der Aufstellung und Begründung der materiellen Ursachen, aber nicht in der Ausprägung des wirkenden Grundes aufgedrungen haben.

Es ist uns überliefert worden, dass der Pontiker seine Urstoffe der Welt mit dem eigenthümlichen Ausdruck ὄγκοι bezeichnet habe (s. Dionys. Alex. bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 23. Sext. Hypot. III, 32. adv. Math. X, 318. Galen. Hist. ph. c. 5 fin.). Wenn hierbei angedeutet wird, dass wir diese mit ursprünglicher Schwere, als einer absoluten Eigenschaft des raumerfüllenden Körpers, ausgestatteten Massen uns als ἀμερῆ σώματα (Dionys. l. l.), oder was damit zusammenfällt, als θραύσματα

(Stob. I p. 350, wornach Galen. H. ph. c. 10 zu erklären und das falsche ἀπὸ στ. daselbst in πρὸ στ. zu ändern ist) vorstellen und der Zahl nach unendlich setzen sollen (s. Sext. adv. Math. l. l.), so muss Xenokrates, um begriffsmässig aus der Unendlichkeit der Erscheinungen unendliche Principien zu gewinnen, davon ausgegangen sein, die Vielheit so zu zerlegen, dass ein Letztes und Einfaches zurückbleibe, von welchem bei der Unmöglichkeit einer unendlichen Theilbarkeit kein kleinster Theil ferner denkbar sei und welches darum als ein reeller Körper bestehe. Mochte ihn hierbei allerdings die Atomistik angeleitet haben, so war er noch nicht genöthigt, sich entschieden für die Demokritischen Atome, eben so wenig auch für die Art zu erklären, wie nachher Diodorus Cronus den Begriff der untheilbaren Körper mehr als Voraussetzung angenommen zu haben scheint. Heraklides wird zunächst auf einen jenseit der Wahrnehmung liegenden elementarischen Urzustand gedrungen haben, aus welchem zur ersten Erzeugung die Elemente als Grundlagen der Erscheinungen hervorgingen. Sollen wir uns dabei die sogenannten Elementartheile zwar wie die Demokritischen Atome als unähnlich, aber als dem Leiden unterworfen (Sext. adv. Math. l. l.), mithin auch jene Unähnlichkeit nicht als durch die Mannigfaltigkeit räumlicher Formen bedingt vorstellen, so liegt gerade in dieser Forderung einer die Beschaffenheit treffenden Veränderung eine Eigenthümlichkeit, die den Philosophen über den Standpunkt der Atomisten hinweghebt. Denn was eben Letztere den Physiologen vorwarfen, dass sie auf dynamische Weise alle Veränderung auf Wechsel der Affectionen zurückführten und somit qualitative Verschiedenheit als den Körpern inwohnend, überhaupt als etwas Ursprüngliches anerkennten, darauf muss Heraklides seiner Seits wieder eingelenkt und eben so wohl seine ὄγκοι als qualitativ bestimmte Massen gesetzt, wie jedes Werden als ein natürliches aus einer qualitativen Veränderung derselben abgeleitet haben. Dass gerade durch diese Darstellung der materiellen Gründe die Annahme einer bildenden Vernunft durchaus begünstigt werde, leuchtet wohl ein, und Heraklides mochte sich so wenig wie vor ihm Ekphantus, nachdem dieser die Pythagorischen Zahlen, zur Umgehung der durch Concurrenz des ἄπειρον vermittelten physischen Ausdehnung, gleich in Atome verwandelt hatte (vgl. Origen. Philos.

c. 15. Stob. I p. 308. 448. Theodoret. Gr. Aff. Cur. IV p. 795, wo Ἔκφαντος für Διόφαντος zu schreiben ist), dafür entschieden haben, seine untheilbaren Körper durch was für Arten gewaltsamer Bewegungen nach atomistischer Weise zusammenzusetzen, vielmehr eine göttliche Kraft, die ihm als Gottheit oder Vernunft erschien, als die verbindende Ursache und so die Welt als Werk einer künstlerischen Vernunft zu beschreiben. Denn dass er, etwa mit Aufopferung dieses Begriffes, zu den Götteridolen des Demokrit zurückgekehrt sei, mithin dennoch für den Atomismus sich bekannt habe, wie Clemens durchblicken lässt (Protr. p. 44 C), will sich uns, reiflich erwogen, gar nicht beglaubigen, ohne dass wir dadurch die Veranlassung zu einer solchen Angabe hinwegzuläugnen gesonnen sind, indem der Gewährsmann des Kirchenvaters nicht sorgfältig von Heraklides eigener Denkart unterschieden haben konnte, was dieser in dem oben genannten Buche entweder in offener Fehde gegen die Demokritischen Bilder gesprochen oder bloss einer Gesprächsperson aus der atomistischen Schule in den Mund gelegt haben mochte. Eben so wenig dürfen wir dagegen dem Cicero vertrauen, wenn er berichtet, dass Heraklides die Welt Gott sein lasse; denn eine Einheit des Geistigen und Materiellen in der Art anzunehmen, dass Gott mit seinem ganzen Wesen die Welt als den göttlichen Körper innerlich durchdringe und so in ihr aufgehe, verstattet weder die Ercheinungsweise, in welcher nach Setzung obiger Grundstoffe das Leben und die Thätigkeit der Gottheit aufgefasst werden müsste, noch überhaupt die Lehre, aus der unser Philosoph hervorging. Mag man daher nicht den Mangel sonstiger Belege vorschützen, um hier etwaige Zweifler widerlegen zu können, vielmehr nur in der Reihenfolge der Platonischen Denker, in welcher Heraklides den Schluss bilden soll, die Aufstellung der Lehrsätze genau prüfen, ob nicht der Epikureer des Cicero wie bei Aristoteles so auch bei Heraklides die Vermischung der Gottheit mit der Welt finden wollte, um dadurch den Platonismus, wie er zu Anfang dargestellt war, nach solcher Consequenz hervortreten zu lassen.

Richtig dagegen und ihrer Bedeutung nach für das Streben der Hellenischen Philosophie bereits völlig geläufig muss uns die weitere Angabe sein, Heraklides habe die Gestirne für Götter erklärt. Cicero kann für diese Annahme von, dass wir

sie so nennen, sichtbaren Göttern als vollgültiger Zeuge fortbestehen, nur halte man der Epikureischen Nachlässigkeit zu Gute, dass die ursprüngliche Ordnung der Gestirne, welche der Platoniker bewahrt haben muss, durch eine mehr nachträgliche Aufführung der beiden Endpunkte, der Hestia und des Uranos, d. h. des Fixsternhimmels, vernichtet ist, zwischen welchen die vorangestellten Planeten, Sonne und Mond mit einbegriffen, liegen. Sonst wissen wir, dass Heraklides gleichfalls die Pythagorische Ansicht festgehalten, die vorgeblich aus Orphischer Lehre stammen sollte, aber wohl erst in diese von der Pythagorischen Schule aus hineingetragen sein mag, dass jeder Stern ein bewohnter Weltkörper mit einem Luftkreise sei (Plut. Plac. II, 13. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 30. Theodoret. Gr. Aff. Cur. IV, p. 797. Galen. H. ph. c. 13. Stob. I p. 514), so der Mond eine mit dicker nebliger Luft umgebene bewohnte Erde (Stob. I p. 552. Plut. Plac. II, 25. bei Euseb. l. l. c. 26. Theodoret. l. l. p. 798. Galen. c. 15 s. oben S. 327 not.; auch die Orphiker hielten, wiederum wohl nur nach dem Vorgange der Pythagoreer, den Mond für eine bewohnte Erde, bei Proculus in Tim. III, 154. IV, 283); wie denn auch genugsam bekannt ist, dass sich Heraklides mit Beziehung, sei es nun auf den Syrakusier Hiketas oder den sich diesem anschliessenden Ekphantus (vgl. Posidon. bei Simpl. ad Phys. fol. 65 A), für die ursprünglich aus der Philolaischen Lehre erwachsene Annahme einer Axendrehung der Erde entschieden hatte (s. Plut. Plac. III, 13. bei Euseb. l. l. c. 58. Galen. c. 21. Procul. in Tim. III, 281. Simpl. zu de Caelo fol. 126 A. 132 A. Cod. Coisl. Simpl. p. 505, b 46; vgl. Boeckh im Philol. S. 122. 23), was er um so eher konnte, als Platon selbst in seinen spätern Jahren die Bewegung der Erde behauptet haben sollte (Theophr. bei Plut. Quaest. Plat. VIII, 1, darnach im Numa c. 11). Doch mit der Aufstellung dieser Sternengötter verknüpft Cicero zwei Sätze, von der Empfindungslosigkeit und von der veränderlichen Form der Gottheit, die sich weder in dieser Verbindung rechtfertigen noch der Heraklideischen Denkart anpassen lassen. Dass sie der Platoniker nicht selbst vorgetragen, können wir in Rücksicht auf den ersten Satz, ohne bis auf die Epikureische Kritik des Thaletischen Dogmas hinaufzusteigen, schon aus der der Platonischen und Aristotelischen Lehren ersehen; während in Betreff des zweiten Satzes der Gebrauch von *velle*

bei Cicero bestätigt, dass nicht wirklich Heraklides die äussere Gestalt der Gottheit veränderlich sein lasse. Dieses Verbum wendet nämlich Cicero auch zur Aufstellung von Lehrsätzen an, allein nicht in so fern sie als solche zugleich den wörtlichen Ausdruck des Meisters an sich tragen, sondern zunächst die Denkweise, die in ihnen lebt, aufzeigen (s. Acad. II, 10, 32. c. 14, 43. de Fin. V, 26, 77. Tusc. D. I, 32, 79. IV, 7, 15. de N. D. I, 10, 24. c. 11, 28. c. 12, 29. c. 14, 36. III, 4, 9. c. 14, 36. c. 39, 93. de Divin. II, 9, 24. c. 44, 93), so dass sie in der Art ihrer Aufstellung und Auffassung jedesmal von dem subjectiven Standpunkte des fremden Berichterstatters abhängig erscheinen, darum öfters als Folgerungen aus der Denkweise ihres Urhebers diesem untergestellt werden. So lasen wir es zuletzt bei Platon und Aristoteles c. 12, 30. c. 13, 33, wo der Epikureer auf seinem Gebiete aus dem Wesen der Gottheit, in so fern sie als Vernunft erscheint, die Körperlosigkeit derselben folgerte (vgl. I, 11, 26). So haben wir es auch bei Heraklides, nur muss sich fragen, aus welchen Begriffen hier geschlossen wird. Der Verbindung nach sollte man vermuthen, der Epikureer entnehme aus der nächst liegenden Annahme von der Göttlichkeit der Wandelsterne den Begriff der Bewegung, und wolle eigentlich von fern andeuten, dass ihm die körperliche Lust gegen die beständige der Seele gar nicht verwerflich erscheine (s. Diog. L. X, 136), die aber doch in solcher Bewegung vernichtet werden und dadurch die Glückseeligkeit der Gottheit verloren gehen müsste. Allein diese Beziehung haben wir aufzugeben, sobald wir uns nur aus dem Obigen erinnern, dass der Epikureer den Verlust der Empfindung an die Annahme der Gottheit als Intelligenz, mithin eines körperlosen Wesens, anknüpfte. Darnach beschränkt er sich auch hier auf die angebliche Behauptung, *mentem divinam esse*, woraus wiederum einleuchtet, dass sich der zweite Satz, *dei formam mutabilem esse*, aus der zweiten Behauptung, *mundum deum esse*, bildet und gemeint wird, dass wenn die in ihren Theilen veränderliche Welt Gott sein solle, er in dieser nicht mehr menschlich gebildeten Form um den Genuss seiner Glückseeligkeit gebracht werden müsste. Was also der Epikureer bloss folgert, aber sichtbar verwirrend durcheinanderwirft, dürfen wir nicht als ächte Lehrsätze des Platonikers betrachten.

XX.

Wir gehen zu den Nachfolgern des Aristoteles über. Wollen wir uns sogleich den Umstand aufklären, warum Cicero's Gewährsmann aus der grossen Anzahl von Aristoteles unmittelbaren Schülern bloss den Theophrast, und von den Schülern dieses Schülers bloss den Straton ausgehoben, deren geschichtliche Stellung in der Philosophie als der Häupter des Lyceums einen Zeitraum von nicht mehr als dreizehn Olympiaden einnimmt, so kann uns allerdings die Bemerkung befriedigen, dass beide, weil sie wenn auch nicht als die eigenthümlichsten Ausbildner, doch als bedeutende Vertreter der Peripatetischen Lehre galten, in einer Zusammenstellung, die das Wesentlichste aus den Entwicklungsperioden des Griechischen Geistes umfassen wollte, auftreten mussten. Allein je entschiedener sich uns bisher der Begriff der Schule als das leitende Kriterium in der Aufnahme und Anordnung der einzelnen Denker bewährt hat, um so grösseres Gewicht müssen wir jetzt auf ihn legen, da sich dieser Begriff in seiner ganzen Strenge erst in der nacharistotelischen Zeit durch Theophrast als den Vorstand einer abgeschlossenen Gemeinschaft, der nur das wissenschaftliche Leben höchster Zweck war, behauptete und eigentlich befestigte. Die Anknüpfung gewinnen wir darin, dass Aristoteles, der den Menschen nur in der vollkommenen Thätigkeit des Lebens aufzufassen vermochte, dem Beschauen vor dem Handeln den Vorrang zugesprochen. Theophrast nannte sich selbst einen *σχολαστικός* (Diog. L. V, 37). Auf die Theorie als die ruhige Thätigkeit, die allein in der Energie der Vernunft ihren Mittelpunkt findet, suchte er die Bestimmung des Weisen so ausschliesslich zu beschränken, dass er selbst in der Verheirathung ein Hinderniss der Beschäftigung mit der Philosophie erblicken wollte (Cic. ad Att. II, 16. de Fin. V, 4, 11. Theophr. *περὶ γάμου* bei Hieronym. adv. Jovian. I, c. 47); woraus sich nothwendig seine Anklage der Natur erzeugen musste, dass wir eben erst zu leben, d. h. die im Leben erstrebte, durch die Länge der Zeit bedingte wissenschaftliche Erkenntniss zu erreichen begönnen, wenn wir stürben (Diog. L. V, 41. Menag. mit Cic. Tusc. D. III, 28, der dieses in eine unrichtige Verbindung mit Aristoteles Ausspruch bringt). Darum konnte er die Vorträge

πρὸς τοὺς ἀκροατάς, welche Dichter und Redner verfolgten, und die πρὸς τὰ πράγματα, welche den Philosophen oblägen, scheiden (Anonym. in Ar. de Interpr. p. 94, a 16 Br. Ammonius fol. 53. p. 108, b 27 seqq.), auch veranlasst werden, das Maass des philosophischen Vortrags ausdrücklich zu bestimmen (Demetr. de Eloc. §. 222); ander Seits zur Befestigung wie zur Förderung des gemeinsamen philosophischen Lebens in der Schule dadurch hinzuwirken, dass er durch eine testamentarische Verfügung den Garten, den Peripatos und sämmtliche bei dem Garten liegende Gebäude als ein unveräusserliches Eigenthum der Schule überliess (Diog. L. V, 52), endlich selbst eine Summe zur Veranstaltung Peripatetischer Gastmäler aussetzte (Athen. V p. 186 A). Mag das vom Sophokles aus Sunium in Vorschlag gebrachte Gesetz, welches Todesstrafe über die verhängen wollte, welche gegen den Beschluss des Rathes und des Volkes einer Philosophenschule vorständen, nur innerhalb des einen Jahres, während welcher Zeit der Urheber desselben persönlich verantwortlich war, von Gültigkeit und in der That bloss ein zunächst gegen die Aristotelische Schule gerichtetes Werk der antimakedonischen Parthei gewesen sein, da sich Demochares, ein Verwandter des Demosthenes, zum Vertheidiger des von dem Aristoteliker Philon παρανόμων angeklagten Sophokles aufwarf (Diog. L. V, 38. Athen. XIII p. 610 E. F. Pollux IX, 42; vgl. Aristocl. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 2 p. 791 D seqq. Athen. V p. 215 C. XI p. 508 F): so beweist es doch, dass nach Aristoteles Tode gerade bei seinem Lieblingsschüler das Streben nach einer von dem öffentlichen Leben abgewandten Verbindung in der Philosophie aufgetaucht, und nach der Zahl seiner Schüler zu schliessen, wie sie wenige Denker im Alterthum aufzuzeigen vermochten (Diog. L. V, 37. Hesych. Mil. Suid. s. v. Θεόφρ.; vgl. Plut. de Prof. in virt. c. 6. und Qua quis rat. seipse s. inv. l. c. 17), verwirklicht sein muss. Dass dieses Streben unmittelbar durch die Aristotelischen Bücher unterhalten worden sei und Einheit gewonnen habe, wird der nicht zu bestreiten gesonnen sein, wer bedenkt, dass keine philosophische Schule sich enger an die Schriften und Lehren ihres Meisters bald bestätigend, bald ergänzend und erweiternd anzuschliessen versucht war, als die Aristotelische; was bei Platon von dieser Seite nicht in dem Maasse Statt finden konnte, in so fern gleich

nach ihm begabte Männer auf die künstliche Composition seiner Werke verzichten mussten. Für uns wird es jetzt von hoher Bedeutung sein, diesen Anschluss von Seiten seines Einflusses auf die Gestaltung der Theophrastischen Theologie in der Weise zu benutzen, dass wir in ihm ein Kriterium erster Art gewinnen, sollte es uns namentlich nicht gelingen, das Vorhandensein des Theophrastischen Buches, aus welchem das kurze Excerpt bei Cicero geflossen, nachzuweisen, oder sonstige Zeugnisse zum kritischen Anhaltpunkt nehmen zu können. Cicero fährt fort:

Cap. 13 §. 35. „*Nec vero Theophrasti inconstantia ferenda est: modo enim menti divinum tribuit principatum, modo caelo, tum autem signis sideribusque caelestibus.*"

Spricht sich in diesem Übergange bloss die Gesinnung des Epikureers aus, so muss sich Cicero selbst ungern verläugnen, wenn er sonst als Freund des Theophrast obwohl zunächst mit Rücksicht auf die gebilligte höhere Schätzung des theoretischen Lebens, das der Eresier gegen den Dikäarch dem praktischen vorgezogen, gelten will (ad Att. II, 16; vgl. Plut. Cic. c. 24), selbst wenn er die wegen ihrer Mattheit angefochtenen sittlichen Grundansichten des Theophrast nicht zu rechtfertigen gedenkt (Tusc. D. V, 8. 9), und darüber seinen Tadel durchblicken lässt, dass dieser Philosoph die Tugend, die zum glückseeligen Leben unzureichend sein solle, ihrer Zierde beraubt und geschwächt (Acad. I, 9, 33. 10, 35. de Fin. V, 5, 12), auch die Liebe zu prachtvollem Aufwande übertrieben werthgehalten habe (de Off. II, 16, 56). Dabei darf jedoch der erhobene Vorwurf einer unerträglichen Inconsequenz durchaus nicht der Behauptung, dass Vellejus mit einem Mal ganz unerklärlich so heftig gegen den Theophrast auftrete, Raum geben und zu einer Milderung veranlassen [1]). Denn abgesehen davon, dass Cicero seiner Darstellung getreu die Gesprächsperson in dieser Weise reden lassen musste, um den Übergang von der Platonischen

1) S. Heindorf a. O.; Elvenich's Widerlegung ist nichtig, Adumbrat. p. 97.

zu der Peripatetischen Schule Epikureisch anzudeuten, so sucht er sich dadurch versteckt genug mit der Geschichte eines Lehrsatzes aus der Theophrastischen Ethik in Beziehung zu setzen, zu dessen Schutz er selbst der Epikureischen Polemik entgegengetreten war. In der fünften Tusculanischen Unterhaltung nimmt sich nämlich der Römer des Peripatetikers an, der in der Schrift *περὶ εὐδαιμονίας* Vieles angeführt, warum der, welcher gequält und gepeinigt werde, nicht glückseelig sein könne, und in dem *Καλλισθένης* den Satz gelobt habe, dass das Glück, nicht die Weisheit das Leben beherrsche; wobei Cicero bemerkt, dass Theophrast von allen Seiten angefochten, besonders aber in Bezug auf den letzten Spruch *et libris et scholis omnium philosophorum* hart mitgenommen sei (s. V, 9, 24—28; vgl. de Fin. IV, 26, 77. 28, 85. Acad. II, 43, 134). Der Kallisthenes war dem Andenken eines unglücklichen Freundes und Mitschülers gewidmet (Tusc. D. III, 10, 21. pro Rabir. P. c. 9. Diog. L. V, 44), dessen trauriges Loos Theophrast um so mehr zur Anwendung und Bewahrheitung jenes Satzes benutzen konnte, als er sich seiner Richtung gemäss durch das Gewicht äusserer Umstände in der sittlichen Auffassung des Lebens bedingen liess (vgl. Gell. I, 3, 28); dort soll er bereits sehr deutlich gezeigt haben, worin die Heraklitisirenden Stoiker ihm folgten, dass das *καθ' εἱμαρμένην* dem *κατὰ φύσιν* gleich sei (Alex. Aphr. de Fort. p. 154 Or.; vgl. Simpl. ad Phys. fol. 213 A), in so fern die Bestimmung dem Menschen seine Natur sei (Stob. I p. 206). Cicero erblickt am genannten Orte in Berücksichtigung der von Theophrast bewahrten drei Arten von Gütern und diesen entsprechenden Übeln, von denen der Weise betroffen werden müsste, in beiden Sätzen völlige Consequenz, die aber dem körperlich geniessenden Epikureismus mangele, wenn das Haupt desselben im Widerspruch mit seinem eigenen Principe gebiete, dem Glücke wenig Einfluss auf den Weisen zu lassen, ja ein Metrodorus behaupte, dem Glücke alle seine Eingänge versperrt zu haben. Hiernach muss ohne Zweifel auch die Epikureische Schule bemüht gewesen sein, den Peripatetiker von obigem Satze aus zu bestreiten; und offenbar kann Epikur in den gegen den Theophrast gerichteten Büchern nicht allein physiologische Lehren (Plut. adv. Colot. c. 7), wie wir vermuthen, in Folge der Theophrastischen Kritik der Demokritischen Phy-

sik [1]), angefochten haben, da hierin der Gargettier selbst zu unselbständig und fast unmündig nicht die eigentliche Aufgabe seines philosophischen Strebens suchte. Cicero (de N. D. I, 33, 93) und Plinius (Nat. Hist. I Praef.) finden es empörend, dass die Buhlerin Leontium es gewagt, gegen den Theophrast zu schreiben; Plinius leitet daher das Sprüchwort *suspendio arborem eligendi*, und täuschen wir uns nicht, so lag hierin die letzte Forderung einer Lehre, die im Kampfe mit Theophrast das glückseelige Leben nicht mehr vor den Störungen der Lust bewahren konnte, sobald dem Glücke alle Macht und Herrschaft ertheilt würde. Wenn nun Cicero was er in seiner Zusammenstellung der Theophrastischen und der Epikureischen Lehre jener zugesprochen, dieser abgesprochen hatte, nämlich Consequenz und Übereinstimmung mit sich selbst, jetzt in einer andern Sache gerade umkehrt, sollte ihm hierbei nicht jener Punkt in dem fünften Buche der Tusculanischen Unterhaltungen, auf welches das erste unseres Werkes unmittelbar folgte, in frischester Erinnerung verblieben sein, so dass er unbeschadet seiner eigenen Überzeugung den Vellejus überaus passend gleichsam zur Gegenwirkung einen gesteigerten Vorwurf von Inconsequenz dem Theophrast entgegensetzen lassen konnte!

Wir dürfen nicht sofort in die theologischen Lehrsätze selbst eingehen, ohne die Frage angeregt zu haben, welche Schrift dieselben nach dem Grade von Ausführlichkeit entwickelt habe, den der Auszug des Griechischen Epitomators vorauszusetzen berechtigt, indem die Erörterung dieser Frage eine Betrachtung nothwendig macht, in der sich erst das Maass der Beurtheilung für jene Lehren herausstellen und befestigen wird. Wie Cicero, so beschränkt uns überhaupt das Alterthum in seinen überaus dürftigen Berichten über die Literatur der Theophrastischen Theologie einzig auf das ungeordnete Schriftenverzeichniss bei Diogenes; denn gleich auf Cicero's allerdings richtige Bemerkung, dass Theophrast, nämlich seinem Lehrer nachstrebend, dieselben Gegenstände bearbeitet habe, über welche Aristoteles geschrieben (de Fin. I, 2, 6; vgl. de Div. II, 1, 3), die Annahme eines Werkes *περὶ φιλοσοφίας* zu gründen, würde

1) Diog. L. V, 49 führt an *περὶ Δημοκρίτου*, *ά.* 43 *περὶ τῆς Δημοκρίτου ἀστρολογίας*, *ά. περὶ τῶν εἰδώλων*, *ά. περὶ τοῦ διακόσμου*, *ά.*



schon um deswillen höchst bedenklich sein, weil Cicero nicht nur sonst in den Beziehungen seiner Aussprüche zu exclusiv erscheint, sondern auch hier vermöge seines Anschlusses an den Phädrus für Folgerungen aus seinen anderweitigen Aussagen keine Gewähr giebt. Diogenes verzeichnet sechs Bücher τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορίας und drei περὶ θεῶν (V, 48); von diesen können die erstern nicht in Betracht kommen, die nach ihrer Aufschrift und nach den einzelnen muthmasslich ihnen angehörigen Bruchstücken bei Porphyrius und Simplicius (s. später) zu schliessen, eine Religionsgeschichte der Griechischen und barbarischen Staaten höchst wahrscheinlich in entsprechenden, aber erweiterten Ausführungen der Aristotelischen Theologumenen (Macrob. Sat. I, 18) enthielten. Dagegen lässt die Schrift über die Götter, wie bereits Meursius (im Theophrastus p. 69), Menagius (ad Diog. L. l. l.) und Fabricius (Bibl. Gr. III p. 450 Har.) vermutheten, bei Cicero eine Bezugnahme auf sie annehmen, was dadurch unterstützt wird, dass auch nachher ein gleichnamiges Buch des Straton benutzt sein muss. Vom Aristoteles wissen wir gar nicht, dass er einen Tractat περὶ θεῶν geliefert; auch ist es in so fern nicht glaublich, als bei ihm diese Aufgabe, vorausgesetzt, dass sie nicht exoterisch behandelt werden sollte, einer Pragmatie zufiel, welche die Wissenschaft von den ersten Ursachen und Principien verfolgend in der Lehre von der Gottheit das höchste Ziel ihres metaphysischen Forschens fand. Stand aber Theophrast, durch den dann sein Nachfolger auf dieser Bahn festgehalten sein muss, davon ab, seine Theologik den Untersuchungen einer ersten Philosophie zu überweisen, ohne jedoch die Wissenschaft des Seienden als solchen ihrer Priorität zu berauben, so gewahren wir hierin die eigenthümliche Richtung der Peripatetik, die dadurch, dass Theophrast seinem Lehrer an speculativer Tiefe in der Metaphysik weit nachgestanden und mehr das empirische Wissen begünstigt habe, erklärt, indess unseres Erachtens nur dadurch gerechtfertigt werden kann, dass das metaphysische Werk des Aristoteles in seiner frühesten Gestalt kein Vorbild für gleichartige Untersuchungen abgab. Hatte sich doch Theophrast an den Eudemus, welchem Aristoteles auch seine Metaphysik übersandt haben sollte (s. oben S. 268), wegen einer unverderbten Abschrift des fünften Buches der Aristotelischen Physik wenden müssen, ohne Zwei-

fel um in eigenen physischen Vorträgen sorgfältiger folgen zu können (s. Simpl. ad Phys. fol. 216 A nach d. Par. Cod. bei Brand. Schol. I p. 404, b 11; s. Rhein. Mus. I S. 245). Allein hiermit soll nicht behauptet werden, dass der Eresier das metaphysische Feld gänzlich unbebaut gelassen habe; nicht nur wird das von Alexander wiederholt angeführte Buch des Theophrast über Vieldeutiges (Alex. in Top. p. 266, b 14. p. 284, a 28 Br.; vgl. Brandis im Rh. Mus. a. O. S. 281) dem Δ der Aristotelischen Metaphysik entsprochen, sondern jene Bücher über die Götter müssen sich, wenn ihre Benutzung bei Cicero sicher ist, an die Ergebnisse von Λ desselben Werkes angeschlossen haben, aber immerhin unabhängig von der sogenannten kleinen Metaphysik. Mit diesem Schriftchen möchte es eine besondere Bewandniss haben. Dass es Andronikus und Hermippus, wie die Nachschrift des Pariser Codex (bei Brandis a. Schlusse) erwähnt, nicht kannten, berechtigt uns reiflich erwogen nicht zum Zweifel an seiner Ächtheit; denn offenbar bezieht sich diese Nachricht bloss auf die Aufschrift des Werkes, das in dem Verzeichniss der Theophrastischen Bücher, auf welches sich eben die Subscription beruft [1]), nicht als Metaphysik aufgeführt war, wohl aber unter einem andern Titel genannt sein konnte; möglich, dass wir es auch bei Diogenes, dessen Kataloge wahrscheinlich der des Hermippus zum Grunde liegt, unter der Aufschrift περὶ τῶν ἁπλῶν διαπορημάτων (V, 46), von welcher wiederum die des Andronikus wie beim achten Buche der Pflanzengeschichte (s. Cod. Urbin. bei Schneid. T. V p. 54 und die Adnot. p. 639) abgewichen sein mochte, zu suchen haben. Nikolaus muss das Werk, nach derselben Nachschrift zu schliessen, als eine Theophrastische Metaphysik nach der für die Aristotelischen Bücher bereits üblichen Benennung bezeichnet haben, wahrscheinlich wo es galt, die Forschungen über jene Bücher durch die in dem entsprechenden Theophrastischen Tractate enthaltene Concordanz metaphysischer Lehren gegen Zweifel zu schützen. Denn was uns im Allgemeinen über die Eigenthümlichkeit des Theophrast berichtet wird, dass er das von seinem

1) Andronikus πίνακες der Theophrastischen Schriften kennt noch Plut. Sylla c. 26; dass der Rhodier letztere pragmatisch geordnet und eingetheilt, weiss Porphyrius V. Plot. c. 24.

Lehrer Ausgeführte leicht berührt, genauer aber untersucht habe, was von diesem nicht erörtert gewesen (Boëth. in Ar. de Interpr. p. 97, a 38 Br.), kann auch hier nur Beleg erhalten, wenn man bemerkt, wie Theophrast von vorn herein auf eine wissenschaftliche Construction Verzicht leistend sich mit einer schon entwickelten Lehre, zunächst mit den Bestimmungen in den Büchern *K* und *Λ* der Aristotelischen Metaphysik in Verbindung setzt und durch Einleitung darauf bezüglicher Aporien ihnen Halt und Festigkeit, in einzelnen Punkten selbst Erweiterung angedeihen lässt. Das Ganze gilt nicht als Überrest eines Neubaues der Wissenschaft von den ersten Ursachen und Principien, vielmehr nur als ein metaphysischer Vorwurf, der eigenthümlich genug die Grundlegung zu seiner Wissenschaft bereits in der Physik anfordert, aber in seinen Beziehungen zu der Aristotelischen Metaphysik, wie durch die hieraus erwachsene aphoristische Darstellung unzweideutig beurkundet, dass das Werk des Meisters ursprünglich nicht für die Herausgabe geeignet gewesen sei (s. oben S. 268)[1]. Finden wir nun aber, dass diese Schrift bloss bestätigt, nicht eigentlich erörtert, was Cicero dem Theophrast leiht, so werden wir in Ermanglung der Bücher über die Götter in dieser Bestätigung die hier gültige Norm der Kritik zu suchen, indess immer vorauszusetzen haben, dass Theophrast in dem erhaltenen wie in dem verlorenen Werke von den Grundbestimmungen der Aristotelischen Theologie ausgegangen, jedoch, wie im letztern ausführlicher als im erstern, so selbständiger und seiner Richtung auf die Philosophie der Natur gemässer verfahren sei.

Mit Rücksicht hierauf können wir unbedenklich die Bedeutung des Ciceronischen Excerpts für die Theophrastische Lehre im Allgemeinen dahin feststellen, dass in ihm das Göttliche

---

1) Die Ansicht, welche Titze de Arist. op. ser. p. 113. 14 aufstellt, dass die Theophrastische Metaphysik dadurch entstanden sei, dass Aristoteles dem Theophrast die Vollendung seiner metaphysischen Bücher übertragen habe, ist um so mehr zu verwerfen, als sie mit einer Hypothese über die Entstehung genannter Bücher in Verbindung steht, die sich als vollkommen falsch erweist, s. p. 90. Titze findet im Alterthum eine Erwähnung eines grössern Theophrastischen Werkes περὶ τῶν πρώτων, von welchem die erhaltene Abhandlung einen Typus liefern soll; ich habe dieser Anführung vergeblich nachgespürt.



nach seinen wesentlichsten Beziehungen angedeutet werde, wie es in der geistigen Welt als theoretische Vernunft, in der natürlichen als Grund der Bewegung erscheine, in letzterer Erscheinungsweise aber sich in eine höchste bewegende Einheit und in eine dieser untergeordnete und durch deren Wirksamkeit auf die oberste Himmelssphäre bedingte Vielheit von Wesen spalte. Clemens bemerkt hingegen von dem Eresier: πῆ μὲν οὐρανὸν, πῆ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ. (Protrep. p. 44 B); dass er die Sternengötter verschweigt und bloss das zwiefache Verhalten Gottes in seiner Sprache aushebt, mag beweisen, dass er auch hier nur mittelbar von Cicero abhängig ist. Für obiges Excerpt hätten wir nun einige Gewährleistung erhalten, wenn Simplicius (ad Phys. fol. 187 A) und Epiphanius (adv. Haeres. lib. III. T. II p. 1090 A [1]) berichten, Theophrast sei dem Aristoteles in Allem gefolgt; allein wir vermögen hier noch Bestimmteres zu ermitteln. Dass der Peripatetiker Gott als die sich selbst denkende Vernunft aufgefasst, lässt sich daraus abnehmen, dass Cicero das rein beschauliche Leben, welches die Peripatetische Schule (Aristoteles und Theophrast sind dem Römer dann namentliche Vertreter derselben) für das Höchste des Menschen erachte, dem Götterleben verähnlicht (de Fin. V, 4, 11); nicht minder daraus, dass der Philosoph selbst behauptet, der Weise sei niemals weniger allein, als wenn er allein sei, in so fern er dann in der absoluten Thätigkeit des Denkens begriffen, mit dem höchsten Vernunftleben in Gemeinschaft tritt (Theoph. περὶ γάμου bei Hieronym. adv. Jov. I, 47). Auch Theophrast spricht der Vernunft im Menschen einen göttlichen Ursprung zu und gründet darauf ihre Ewigkeit und Unvergänglichkeit; wie bei Aristoteles soll sie hier als ein von Aussen eingewanderter Theil und zwar in dem Sinne angesehen werden, dass sie sich gleich bei der Zeugung einstelle (bei Themist. Paraphr. de An. III c. 30 und 39 ed. Basil. 1533. Simpl. ad Phys. fol. 225 A); in ihrer vollendeten Thätigkeit und Wahr-

---

1) Bei Epiphanius ist noch fälschlich von einem Ephesier Theophrast die Rede, ebenso bei Euseb. Pr. Ev. X, 6 p. 476 D (aus Clem. Strom. I p. 308 A) und früher bei Plut. de Exil. c. 14. Einige Codices des Suidas machten auch den Eresier Phanias zu einem Ephesier s. v. Κύρβεις, s. Etym. Mag. s. v. Κ.



heit gilt von ihr das unmittelbare Erfassen (θιγεῖν), welches auf die indemonstrabeln Principien gerichtet ist, bei denen keine Täuschung obwaltet (Theoph. Met. p. 319, 2). Dass übrigens Theophrast, jedenfalls dadurch veranlasst, dass Aristoteles die Empfindung nicht bloss als Energie, sondern auch als Bewegung und Veränderung bezeichnet (Phys. VIII, 2 p. 244, b 10 und c. 3 fin. de An. II, 5), den Begriff der Seele in den der Bewegung hineingezogen und was sein Lehrer bestritt, dass die Seele bewegt werde, behauptet hat (Themist. l. l. I c. 10 p. 422), ist nicht geeignet, unsern Standpunkt zu verrücken. Theophrast scheuete sich doch, Energie und Bewegung in einander aufgehen zu lassen; jene wird nicht durch diese erklärt, wohl aber umgekehrt (Simpl. in Categ. fol. 77 B); die Bewegung ist auch ihm ihrem Begriffe nach eine unvollendete Energie und findet nur in dem dem Vermögen nach Seienden Statt (Simpl. l. l. fol. 110. ad Phys. fol. 94 A. 201 B. Themist. l. l. c. 39 p. 571); die Energie ist Vollendung und findet sich in dem Denkbaren und von Natur Unbewegten (Simpl. in Categ. l. l.). Soll daher die θεωρία mit zur unkörperlichen Bewegung gezählt werden (Simpl. ad Phys. fol. 225 A), so kann dadurch der Aristotelische Begriff der göttlichen Vernunft, wie ihr Wesen durchaus nicht beeinträchtigt werden; Theophrast's Änderung trifft nur die in der Entwicklung oder in dem Übergange von dem Leiden in die Thätigkeit begriffene Vernunft, nicht die selbstbeschauliche gegensatzlose als solche, die sich unabhängig von den Objecten der Sinnlichkeit weiss.

In dem metaphysischen Vorwurf wird nun allerdings auch auf dieses Verhalten Gottes hingewiesen; Gott erscheint als Vernunft (p. 315, 13) und selbst als das Bewegende und Anzustrebende in der geistigen Welt, welches das Streben hervorruft (p. 311, 3). Allein wir würden sehr irren, wollten wir in einer solchen auf die sich selbst denkende Vernunft eingehenden Forschung den eigentlichen Kern der Theophrastischen Wissenschaftslehre aufsuchen und nicht vielmehr annehmen, dass in dieser jene Seite des göttlichen Wesens trotz der ausdrücklichen höhern Schätzung (Met. l. l.) zurückgetreten sei. Dort macht sich ein anderer Begriff so vorwaltend geltend, dass er das Ganze der metaphysischen Betrachtung beherrscht zu haben scheint. Indem nämlich Theophrast Gott als den obersten Grund

anerkennt, wodurch Alles Sein und Beharren erhält, ist ihm bei der Schwierigkeit, deutlichere oder überzeugendere Bestimmungen hierüber zu geben, wenigstens so viel einleuchtend, dass auf Gott die Ursache der Bewegung, die das Leben der Natur bedinge, zurückzuführen sei (p. 309, 17 seqq.); denn das Bewegtwerden komme schlechthin der Natur und hauptsächlich dem Himmel zu (p. 319, 22 seqq.); weswegen der Peripatetiker auch in seiner Physik von der Behauptung ausgehen konnte, dass man ohne den Begriff der Bewegung über Nichts reden dürfe (Simpl. ad Phys. fol. 5 B). In diesem findet er daher auch die hinübergreifende Einheit, das verknüpfende Glied zwischen der Wissenschaft der ersten Gründe und der Naturlehre, woraus uns deutlich werden wird, warum er in der Gewinnung der voraussetzungslosen Principien dem uns Bekannteren oder dem sinnlich Gegebenen einen so hohen Werth beilegte (Simpl. l. l. Met. p. 316, 26. 318, 23; vgl. Clemens Strom. II p. 362 D), in seinen rein metaphysischen Bestimmungen aber nicht so entschieden und mit solchen Ansprüchen auf Gewissheit aufzutreten vermochte, als es bei seinem Lehrer der Fall gewesen. So ist nun Theophrast besonders bemüht, die Grundursache der Bewegung da nachzuweisen, wo sie Existenz gewonnen hat. Davon durchdrungen, dass die Natur in Allem nach dem Besten strebe und so viel als möglich Theil nehme an dem Ewigen und Geordneten (Met. p. 321, 20), erblickt er am meisten in den im Kreise bewegten himmlischen Körpern geordnete Bewegungen (Met. p. 323, 5), was von dem um die Mitte Herumliegenden nicht gelten könne, nicht etwa weil das erste Bewegende so weit hindurchzudringen unvermögend sei, das man vielmehr für stärker halten müsse, als den Homerischen Zeus, der selbst mit der Erde und selbst mit dem Meere die Götter emporziehen würde (Il. VIII, 24), sondern weil es offenbar wegen des weiten Abstandes unfähig sei, jener Bewegung theilhaftig zu werden (*ὥσπερ ἄδεκτόν τι καὶ ἀσύνθετον εἶναι* p. 311, 7 seqq.)[1]. Der Himmel und zwar die zu oberst und

1) Damit man nicht hiernach auch auf Theophrast ausdehne, was Origenes überhaupt den Peripatetikern vorwirft, dass sie das Verhältniss der Gottheit zu den Menschen aufgehoben (contra Cels. III, 75), wollen wir bemerken, dass die Kirchenväter den unmittelbaren und mittelbaren Wirkungskreis des ersten Bewegenden in der Aristotelischen Lehre völlig



dem Bewegenden zunächst liegende Sphäre stellt sich als das von Gott durch die unaufhörliche Kreisbewegung Bewegte dar (vgl. p. 312, 2 seqq. und 309, 26), was aber durch Gott als das Anzustrebende (ὀρεκτόν l. l. ἐφετόν vgl. Schol. in Plat. Leg. p. 449 Bekk. mit Arist. Phys. I, 9 p. 192, a 16) bewegt wird, bewegt selbst wiederum, so dass der Himmel als das Bewegte und Bewegende erscheint [1]), in welchem Gegensatze Gott als das Unbewegt-Bewegende anzusehen ist (vgl. Met. p. 309, 23. 320, 8. und Procul. in Plat. Parm. IV p. 135 Cous.). Theophrast geht hierbei bestimmter auf die ἔφεσις oder das Streben der himmlischen Körper, an dem Bewegenden Theil zu haben, ein (p. 310, 11 seqq.), worüber sich die Aristotelische Metaphysik bloss in Andeutungen und Beziehungen auf die physischen Bücher ausgesprochen hatte. In dieser Betrachtung ist er unzweideutig gesonnen, Einheit und Mehrheit der bewegenden Principien für die Zahl der Sphären der Körper anzunehmen; denn hierauf beruht ihm die Verschiedenheit in den Bewegungen der Gestirne. Darum soll auch die Astronomie, in so fern sie Auskunft über die Bewegungen der Körper giebt (p. 319, 12), in der Metaphysik mitwirken, der dann die Anzahl der Ursachen der Sphären zu erforschen vorbehalten bleibt (p. 310, 18). Liess nun Theophrast den Kreis der Fixsterne zunächst von Gott bewegt werden, und erkannte er, wie wir früher aus Simplicius nachwiesen (S. 296), jene von Aristoteles aufgestellten zurückführenden Sphären für die jedesmal folgenden Körper und durch diese nothwendig die den Umlauf bewirkenden an, ohne vielleicht selbst eine Revision der Aristotelischen Sphärenzahl vorzunehmen, so hätten wir hierdurch, wenn auch nur in allgemeinen Zügen gewürdigt, was uns Cicero durch die dritte Hand

---

verkennen, wenn sie von Aristoteles aussagen, er habe der sublunarischen Welt die Gottheit entzogen, s. Euseb. Pr. Ev. XV, 5. Clem. Protr. p. 44 B. Strom. V p. 591 D. Theodoret. Gr. Aff. Cur. p. 691. V p. 833. VI p. 848. 849. Cyrill. c. Jul. II p. 46 E. Epiphan. c. Haer. lib. III T. II p. 1089 D. Athenag. Leg. c. 22 p. 103. Tatian. c. Graecos p. 142. Gregor. Theol. Orat. XXVII, 10. Ambros. de Off. I, 13; vgl. Chalcid. in Tim. p. 345.

1) Hierauf bezügliche Erörterungen muss der Peripatetiker im dritten seiner physischen Bücher, in welchem er über den Himmel sprach (Simpl. ad Phys. fol. 287 A), vorgenommen (Alex. bei Simpl. zu de Caelo I init.), und im Streite gegen den Platonischen Timäus den Äther als Substanz des Himmels erklärt haben, s. Taurus in d. Schol. in Plat. Tim. p. 437 Bekk.

vorlegt, die Göttlichkeit des ersten Himmels (*caelum*) und die auf die Vielheit der unbewegten Wesenheiten zu beziehende Göttlichkeit der übrigen sieben Körper. Als höchst wahrscheinlich müssen wir es hierbei bezeichnen, dass auch Theophrast, so wie wir es bei seinem Lehrer sahen, gleichsam um diese Wesenheiten am Himmel zu beglaubigen, auf Überlieferungen aus der Urzeit des Naturdienstes zurückgegangen sei und die Vorstellung, dass die Gestirne Götter seien, als Überrest einer verschwundenen Weisheit betrachtet habe (vgl. den Prometheusmythus bei d. Schol. in Apollon. II, v. 1248), indem er nicht bloss überhaupt den ältesten Zuständen der Götterverehrung, durch Opfer und Libationen, nachgeforscht (s. Porphyr. de Abstin. II p. 124 seqq. Foger. hieraus Theodoret. Gr. Aff. Cur. VII p. 893; Porphyr. l. l. p. 156), sondern selbst, um wahre Frömmigkeit zu begründen, den ursprünglichsten und einfachsten Cultus gefordert hatte (Porphyr. l. l. p. 138 seqq. hieraus Theodoret. l. l. p. 894), vollkommen seinem starken religiösen Sinne gemäss (Stob. Serm. III, 50; vgl. die Geschichte von den atheistischen Thoërn bei Porphyr. l. l. p. 132 und Simpl. in Epict. Ench. p. 222. 23. Salm.), den Agnonides in seiner *γραφὴ ἀσεβείας* erfolglos anzugreifen versucht haben mochte (Diog. L. V, 37).

XXI.

Die folgende Stelle über Theophrast's Zuhörer, den Straton von Lampsakus, gewährt uns, da wir sonst sehr dürftig über diesen Peripatetiker unterrichtet werden, eine recht erwünschte Auskunft über den Inhalt einer Stratonischen Theologie, und giebt zugleich Gelegenheit, die Bedeutung anderweitiger Berichte zu würdigen, welche Cicero als ältester Gewährsmann über die eigenthümliche Richtung der Stratonischen Lehre in Übereinstimmung mit spätern zum Theil wiederum auf frühere Zeugnisse sich gründenden Aussagen mittheilt; was um so bemerkenswerther ist, als diese Stelle, wie unsere Analyse darthun wird, alle Zeichen einer fremden Hand an sich trägt, die den Römer in andern Büchern nicht geleitet haben kann. Es heisst nämlich weiter:

Cap 13 §. 35. „*Nec audiendus ejus auditor Strato,*

is qui physicus appellatur, qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi immutandique habeat, sed careat omni sensu et figura."

Mit dem Erscheinen des Stratonismus in der Geschichte der Aristotelischen Schule ist Cicero gesonnen den Beginn einer neuern Peripatetik zu setzen, die sich ihm nur als eine durch die ältere Lehre selbst nicht veranlasste Entartung derselben ankündigt. Zu dieser Annahme, finden wir, bestimmt ihn die Bemerkung, dass Straton ganz abweichend von Aristoteles wissenschaftlicher Methode die drei Theile der Philosophie nicht gleichmässig bearbeitet, vielmehr hauptsächlich das Sittliche wenig behandelt, dagegen die Forschung der Natur vorgeschoben und meistens mit neuen, von der Physik der frühern Peripatetiker sich entfernenden Grundansichten bereichert habe (Acad. I, 9, 34. de Fin. V, 5, 13; vgl. Seneca Nat. Quaest. VI, 13). Abweichung vom Aristoteles zunächst im Physischen deutet gleichfalls Plutarch im Allgemeinen an (adv. Colot. c. 14), Simplicius im Besondern dadurch, dass Straton, obgleich Schüler des Theophrast, der in Allem seinem Lehrer gefolgt, in der Begriffsbestimmung der Zeit einen neuen Weg eingeschlagen habe (ad Phys. fol. 187 A; nicht minder Sext. adv. Math. X, 176. 77); wie denn auch Epiphanius, nachdem er die Lehrsätze des Theophrast, Praxiphanes und Kritolaus den Aristotelischen gleichgesetzt, die des Straton besonders aufzuführen genöthigt wird (adv. Haeres. lib. III T. II p. 1090 A. B, wo der falsche Namen Στρατωνίων bereits gebessert ist), selbst Pseudo-Galenus den eigenthümlichen physiologischen Charakter der Stratonischen Lehre auszuheben nicht unterlässt (Hist. ph. c. 2, wo φυσιολογίας für φυσιολόγως zu schreiben ist). Rechnet Cicero trotz dem den Lampsakener, wofür dieser auch nach Plutarch (a. O.), Simplicius (ad Phys. fol. 225 A) und Diogenes L. (V, 64. 58) gilt, noch zu den ehrenwerthen Peripatetikern, so mussten wir fordern, dass Tullius nicht, wie er offenbar thut, auf eigne Hand den Werth der ethischen Forschung, der ihm das entgegengesetzte Streben der nachherigen Anhänger im Interesse der übrigen Disciplinen der Philosophie unerklärt lässt, zum Maassstabe genommen, sondern den Entwicklungsstufen der Aristo-

telischen Lehre nachgespürt und beobachtet hätte, wie der Stratonismus bei aller seiner Einseitigkeit in Folge der durch Aristoteles hervorgerufenen Richtung auf die Erfahrung nicht nur möglich, vielmehr selbst so stark begünstigt wurde, dass wir schon in ihm den Ursprung des später verkannten Empirismus des Aristoteles zu suchen haben. Der Beiname des Physikers muss dem Straton frühzeitig, doch nicht etwa vom Theophrast beigelegt sein, zumal aus Diogenes L. (V, 52) einleuchten möchte, dass der Lehrer nicht selbst diesen Schüler als seinen Nachfolger designirt hatte [1]); wir denken an Alexandrinische Geschichtschreiber der Philosophie, welche Straton's vorwaltende Neigung für Betrachtung der Natur, die jedenfalls in dem Werke *περὶ φιλοσοφίας* (Diog. L. V, 59) für das philosophische Streben gerechtfertigt war, auszeichnen wollten. Cicero kennt an den angeführten Plätzen diese Benennung nicht; denn der Ausdruck de Fin. a. O. *Strato physicum se voluit* schliesst bloss den Standpunkt des Peripatetikers in der Philosophie ein; in unserer Stelle muss er sie vom Phädrus entnehmen. Ein älterer Zeuge bleibt uns hierfür Polybius (Exc. Vatic. lib. XII, 12), da es zweifelhaft ist, ob dem Eratosthenes bei Strabo (I, 3 p. 49) oder nicht eigentlich dem Strabo selbst der Zusatz *ὁ φυσικός* gehört; nach Cicero ist die Bezeichnung den Berichterstattern geläufig (s. Plut. de Tranq. An. c. 13. de Solert. An. c. 3 [darnach Porphyr. de Abst. III p. 304 Fog.]. Plut. frag. I, 4. Sext. Hypot. III, 32. adv. Math. VII, 350. VIII, 13. X, 155. 177. 228. 229. Diog. L. V, 58. [Suid. s. v. *Στρ.*] Procul. in Tim. IV p. 242. Simpl. ad Phys. fol. 214 A. Stob. I p. 250, wo dem Hestiäus der Beiname zu entziehen ist; Ps. Galen. Hist. ph. c. 5. Schol. bei Cramer Anecd. Gr. e cod. Oxon. Vol. III p. 413, 28. Seneca Nat. Quaest. l. l. Tertull. de An. c. 15). Kann nun aber von allen Schriftstellern, die unseres Denkers Erwähnung thun, ausser Prokulus (in Tim. IV p. 243; er citirt das von Diogenes ausgelassene Buch *περὶ τοῦ ὄντος*) bloss Simplicius zu Aristoteles Büchern physischen Inhaltes darauf Anspruch machen, unmittelbar aus Straton's Werken geschöpft zu haben, da er sich bemüht, die Erklärungen,

1) Hieraus erklärt sich uns, warum Straton den vereinigten Bücherschatz des Aristoteles und Theophrast nicht erhielt.

Erweiterungen, Berichtigungen und Abweichungen anzugeben, welche die Aristotelische Physik bei den Häuptern des Lyceums erfuhr; so muss diese Bemerkung nicht minder für unsere Stelle, deren Quelle unzweifelhaft ist, von Gültigkeit sein, zumal Cicero auch sonst nicht selbst Stratonische Schriften benutzt hat. Fraglich möchten wir es jedoch nicht lassen, ob dem Phädrus ein anderes Werk als die drei Bücher περὶ θεῶν (Diog. L. V, 58) vorgelegen, weil uns keine Schrift genannt wird, der wir die Lehrsätze mit grösserem Rechte zuweisen könnten.

Überschauen wir jetzt die erhaltenen Überreste von Straton's Naturlehre, so glauben wir zur Beurtheilung des Epikureischen Auszugs keinen geeignetern Anknüpfungspunkt gewinnen zu können, als wenn wir die Worte aus der ersten Recension der Academischen Bücher an die Spitze stellen, welche Cicero im Gegensatz zu der Stoischen Physik aussprechen lässt: „*Negat*", heisst es II, 38, 121 vom Lampsakener, „*opera deorum se uti ad fabricandum mundum. Quaecunque sint, docet, omnia effecta esse natura: nec, ut ille, qui asperis et laevibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat, interjecto inani. Somnia censet haec esse Democriti, non docentis, sed optantis. Ipse autem singulas mundi partes persequens, quidquid aut sit, aut fiat, naturalibus fieri, aut factum esse, docet ponderibus et motibus.*" In dieser Darstellung macht sich uns gleich recht bemerklich, dass sich Straton's Physik im Kampfe gegen die Atomistik entwickelt haben muss, da das über letztere gefällte Urtheil beweist, dass die Vergleichung mit ihr nicht etwa von Cicero eingeschoben ist. Beglaubigt wird diese Richtung, wozu der Standpunkt der gleichzeitig hervortretenden Arkesilaischen Lehre angeregt haben konnte, wenn man den Spuren von Polemik sorgfältig nachgeht, die der Peripatetiker gegen Platon (s. Plut. fragm. VII, 19), Aristoteles, Theophrast und Eudemus (Simpl. ad Phys. fol. 187 A) und gegen die Stoiker (Sext. adv. Math. VIII, 13. Plut. de Primo Frig. c. 9. Plac. IV, 23) gerichtet, so dass sich wenigstens von dieser Seite Polybius Angabe bestätigt, Straton sei in der Widerlegung fremder Lehrmeinungen besonders stark gewesen (Exc. Vat. l. l.) 1). Die neuere Atomistik des Epikur, mit welcher Straton

---

1) Schon hiernach betrachtet, können wir uns Straton's geschichtliche Kenntniss der Philosophie nicht so gering denken. Die bei Diog. L. V,

sowohl von Lampsakus, als von Athen aus in Verbindung treten konnte, durfte er als Physiker um so weniger unberücksichtigt lassen, als sie sich mit dem, was auf Körper Beziehung hat, beschäftigte, aber hierfür Gründe annahm, die an sich und in ihrer Zurückführung auf kosmische Bildungen ihm durchaus unhaltbar, aber völlig geeignet scheinen mussten, eine reine Mechanik der Körperwelt aufzubauen. Forderte er selbst unendliche Theilbarkeit der Körper (Sext. adv. Math. X, 155), so musste er sich gegen die körperlichen Grundstoffe des Atomismus aufgelehnt haben, da diese nach der Voraussetzung endlicher Theilbarkeit aus der Vielheit der Erscheinungen gewonnen waren. Die Atome aber als ursprünglich qualitätslos zu setzen, dagegen aus der Mannigfaltigkeit ihrer räumlichen Verhältnisse die Beschaffenheiten eigentlich herauszutreiben, musste er um so stärker zu bekämpfen versucht werden, als er die Beschaffenheiten (ποιότητας) als materielle Principien der Dinge angenommen haben soll (Sext. Hypot. III, 32. Galen. H. Ph. c. 5. Clem. Rom. Recog. VIII, 15, wo *Strato* für *Callistratus* mit Fabric. ad Sext. l. l. zu schreiben ist). Stobäus nennt dafür gleich das Warme und das Kalte (I p. 298; vgl. Seneca Nat. Quaest. VI, 13), während Epiphanius vorzugsweise die warme Substanz als Ursache aller Erscheinungen bezeichnet (adv. Haer. lib. III T. II p. 1090 A); nach Plutarch sollte dem Wasser das πρώτως ψυχρόν gegeben sein (de Pr. Frig. l. l.); woraus folgt, dass der Peripatetiker nach dem Vorgange des Aristoteles (de Gen. et Corr. II, 2. 3) und jedenfalls auch des Theophrast (Galen. in Hippocr. Aphor. I, 14 T. XVII B p. 405 Kühn. erwähnt von ihm einen Tractat περὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ) das Warme und Kalte als die ursprünglichsten Beschaffenheiten aufgestellt und an diese die Entstehung der Elemente angeknüpft hatte. Schon nach diesem ersten Zeugungsprocesse, bei welchem sich Thun und Leiden als das Gesetz des Werdens erweist, haben wir uns die materiellen Grundstoffe zugleich als krafthätig zu denken. Plutarch (a. O.) führt sie daher als Kräfte auf, und Straton mochte in seiner Schrift περὶ δυνάμεων (Diog. L. V, 59).

---

59 genannten Bücher περὶ βίων werden nicht bloss Nachrichten über Leben und Schriften der Denker enthalten haben; sie gehören der Geschichte der Philosophie an; s. dagegen Ritter Gesch. d. Ph. III. S. 422, 2.

besonders bemüht gewesen sein, die inwohnenden körperlichen Kräfte für die dynamischen Entwicklungen in der Natur zu prüfen (vgl. Simpl. ad Phys. fol. 163 B. Plut. Plac. V, 4. Galen. H. Ph. c. 31). Cicero führt als solche ausser der natürlichen Bewegung die Schwere (*φυσικὸν βάρος*) an, die eben jeder Körper habe und vermöge welcher er nach der Mitte zu sich bewege (vgl. Simpl. zu de Caelo p. 486, a 7 Br. u. Stob. I p. 348). Hiermit können wir die Andeutung nicht im Streite finden, dass der Physiker Zufall und Ungefähr als wirksame Gründe mit anerkannt habe. Plutarch bemerkt in einer ganz unverdächtigen Stelle, wobei er zugleich auf Abweichung von Platon's und Aristoteles Physik hinweist, dass Straton das *αὐτόματον* zu Anfang setze, in der Art, dass dem *κατὰ τύχην* das *κατὰ φύσιν* folge (adv. Colot. c. 14). Hierbei haben wir nicht an Bildungen in dem schon entwickelten All, wobei etwa der Zufall als regellos wirkende Ursache jedesmal den Anstoss gegeben, sondern an den primitiven Weltzustand im Grossen in der Weise zu denken, dass Straton in dem anfänglichen und unvollkommenen Zustande den Zufall, in dem auf diesen folgenden, durch die eintretende Wirksamkeit der individuellen Kräfte vollendeten die Natur als wirksamen Grund angenommen hatte; eine Auffassung, die durch seinen Begriff von dem Frühern und Spätern (Simpl. in Categ. fol. 8 p. 90, a 12 seqq. Br.), wie durch den von dem Guten nach dem Verhältniss der Dynamis und Energie (s. Stob. II p. 80) begünstigt wird. Liess dagegen die Aristotelische Naturlehre Zufall und Ungefähr später als Vernunft und Natur eintreten (Phys. II, 6), so schliesst sich dadurch unzweideutig die entgegengesetzte Ansicht des Straton auf, in so fern er uns zu verstehen giebt, dass er die Ewigkeit der Bewegung auf keinen letzten Grund zurückzuführen, also auch keinen unbewegten Beweger festzuhalten vermocht habe. Wir müssen auf diese Bemerkung um so mehr Gewicht legen, als uns die an den Satz von dem Denken des Verstandes als einer Bewegung angeknüpfte Folgerung, dass Straton kein unbewegliches denkendes Wesen als Grund aller weltlichen Entwicklungen gedacht haben könne (Ritter Gesch. d. Ph. III. S. 420; nach ihm Nauwerck de Stratone Lamps. p. 19. 20), nicht im Geiste des Stratonismus gemacht zu sein scheint; denn dass Straton die Energie der Seele als eine Bewegung betrachtete,

berechtigt uns noch nicht, von dieser Seite auf eine völlige Vernichtung des Aristotelischen Begriffs von der selbstbeschaulichen Vernunft zurückzuschliessen. Jene Bewegung gilt hier bloss von der natürlichen und individuellen Seele, die dann als denkende und empfindende zwar begriffsmässig unterschieden, aber nach der Art ihrer Beziehung auf einander und ihrer gegenseitigen Bestimmung auf das engste verbunden, dem rein physischen Standpunkte des Peripatetikers allerdings so sehr entsprach, dass vor ihr die theoretische Vernunft eben so wohl in ihrer schöpferischen Thätigkeit, als in ihrem ewigen und unvergänglichen Sein zurückweichen musste.

Soll nun Straton zu Folge der obigen Stelle, von der wir ausgingen, Alles aus der Natur erklärt haben, so muss sich uns jetzt die *φύσις* des Denkers als Einheit und Inbegriff der individuellen dem Stoffe inwohnenden bildenden Kräfte oder als die mit der wirksamen Form behaftete Materie aufschliessen. Bei der dem Physiker geliehenen Behauptung, er bediene sich nicht der Götter zum Weltbau, erkennen wir daher leicht, dass nur die fremde Forderung eines über der Natur und Welt stehenden Wesens zum Grunde liegt, müssen es aber billigend anerkennen, dass dessungeachtet Cicero dort den Peripatetiker nicht als Atheisten behandelt, indem er wohl einsehen mochte, dass die Ableitung der Dinge aus der Natur noch nicht Läugnung der göttlichen Wesenheit zur Folge habe [1]).

Was an der ursprünglichen Darstellung der Stratonischen *φύσις* noch fehlt, wird uns das Epikureische Excerpt an die Hand geben, sobald wir die wahre Bedeutung desselben für die Lehre zu ermitteln im Stande sind. Straton lässt nach ihm alle göttliche Kraft in der Natur liegen, woraus sich sogleich erklärt, in welchem Sinne er nach diesem Pantheismus Himmel und Erde für Gott ausgeben konnte (nach Tertull. adv. Marcion. I c. 12 p. 371 D Rig.); von der Natur sagt er positiv aus, dass sie in sich selbst den Grund der Bewegung habe. Cicero nennt hierfür Erzeugung (*γένεσις*), Vermehrung (*αὔξησις*) und Verminderung (*μείωσις*), und Umwandlung (*ἀλλοίωσις*), offenbar die Bewegungen nach den drei Kategorien der Substanz, der

1) Darum merkt Maxim. Tyr. Dissert. XVII, 5 bloss an, *κἂν ὑπαλλάξῃς τὴν φύσιν* (der Gottheit), *ὡς Στράτων*.

Quantität und Qualität andeutend, wobei wir die letztere (*immutandique*) um so weniger auslassen dürfen, als sie hier die nothwendige Bedingung der dynamischen Naturerklärung bildet [1]). Dabei bemerken wir zugleich, was durch Simplicius (ad Phys. fol. 191 A) bestätigt wird, dass der Peripatetiker die Veränderung aus Nichtseiendem in Seiendes und aus Seiendem in Nichtseiendes, die eben das Wesen verändert, für eine Bewegung ansah, wozu Theophrast, indem er nach allen Kategorien Bewegung setzte, und schon Aristoteles anleiten mochte, welchem Entstehen und Vergehen bald, in so fern dabei das Nichtseiende den Gegensatz abgiebt, als blosse Veränderung, bald aber auch als unter dem Gattungsbegriff der *κίνησις* enthalten, als Bewegung galt (Phys. III, 1. Categ. c. 14). Wie verhält es sich nun aber mit der negativen Bestimmung, dass diese Natur aller Empfindung und Gestalt ermangele? Cicero wird auch hier zum Führer des Lactanz (de Ira c. 10 init.), der deshalb in seiner nachherigen Polemik (p. 1041 Bün., wo zugleich die Worte in der Academischen Schrift berücksichtigt werden) nicht weiter daran denken konnte, ob er wirklich einen ächt Stratonischen Satz bestreite. Ritter (Gesch. d. Ph. III. S. 421; darnach Nauwerck l. l. p. 25) glaubt in *figura* das *εἶδος* oder die *μορφή* des Aristoteles zu erkennen, die also Straton der Natur ausdrücklich absprechе, und ist dennoch gesonnen, der sehr richtigen Annahme Eingang zu verschaffen, dass der Peripatetiker die Materie, aus der er die Natur ableite, als eine schon in der Bewegung begriffene betrachte, welche in der Bewegung auch eine gewisse Form habe. Dabei ist die Epikureische Darstellung bei Cicero unbeachtet geblieben. Wir müssen wohl zu bedenken geben, dass, wenn Vellejus nicht Begriffe seiner Schule aufgeopfert fände, die in seiner Aufstellung des Stratonischen Lehrsatzes sich geltend machen, der Peripatetiker, ohne ein Epikureisches Urtheil zu erfahren, davon

---

1) Dass Lactant. de Ira c. 10 aus Cicero bloss *gignendi et minuendi* aufgenommen hat, kümmert uns nicht; wenn aber Tennemann (Gesch. d. Phil. III. S. 340, 13; aus ihm wörtlich Nauwerck de Strat. L. p. 21 not.) dafür *fingendi et vivendi* im Texte liest und hierauf seine Auffassung der Stelle gründet, so bemerken wir, dass die Lesart *vivendi* in den ältesten Abdrücken aus *minuendi* verschrieben, nirgends aber *fingendi* nachzuweisen ist.



kommen würde, was das anfängliche *nec audiendus* nicht verstattet. Bekanntlich kann der Epikureer nicht begreifen, dass die Götter keine Empfindung und Gestalt haben sollen, da sie ja unter menschlicher Gestalt gedacht werden müssen; ihm gilt der Anthropomorphismus, gegen welchen Straton verstösst, als Kriterium. Freilich wird durch diese Beziehung der Stratonische Pantheismus auf einen durchaus fremdartigen Standpunkt versetzt und ihm entzogen, was anfänglich in sein Gebiet fiel; denn unmöglich kann der Physiker bemüht gewesen sein, Begriffe besonders abzuweisen, die sich zu unwesentlich seiner Darstellung der *φύσις* anschliessen würden. Dennoch lässt sie Cicero hier, wie später in Ariston's Lehre einfliessen, und zwar der grammatischen Verknüpfung nach so, dass wir geradezu behaupten müssten, Straton selbst habe sie ursprünglich seiner Natur als Gottheit abgesprochen, da, wo er im Streite mit Epikur lebte und seine *φύσις* gegen den ungebildetern Begriff der neuern Atomistik verwahrt haben mochte. Allein ganz anders urtheilen wir, wenn wir aus Plutarch (adv. Colot. l. l.) in Erfahrung bringen, Straton sage, die Welt sei kein *ζῶον*. Damit wies der Physiker sicher auf die Natur hin, die in ihrem gesetzlichen und zweckmässigen Bilden als eine nur u n b e w u s s t wirkende Ursache erscheine. Für Berichterstatter indess, die andern Lehren anhingen und ihren Anführungen gern den Stempel ihrer Schule liehen, war diese Auslegung nicht bindend. Seneca erwähnte in seinem gegen den Aberglauben gerichteten Buche, Platon habe Gott *sine corpore*, Straton hingegen *sine animo* dargestellt (bei Augustin. de Civ. D. VI, 10, 1). Wollte hierin der Stoiker den ihm bedeutsamen Gegensatz von Seele und Körper aufwiegen, so müssen wir gestehen, dass er dann bloss Folgerungen beiden Denkern unterlegte, da Platon nicht selbst, wie wir oben bemerkten, das *ἀσώματον* von seiner Gottheit aussagte; von Straton's Gottheit gilt darum das *sine animo* auch nur in so fern, als sie ursprünglich als kein beseeltes Wesen gefasst werden soll. Ganz so verhält es sich mit der Abweisung von *sensus* und *figura* bei Cicero. Phädrus, der Epikureische Gewährsmann des Römers, folgerte daraus, dass die *φύσις* kein *ζῶον* sei, von dem Mittelpunkte seiner Lehre aus, dass sie ohne Empfindung und Gestalt sei; indem er beides in der Aufstellung des Stratonischen Lehrsatzes hervorhob, um

dadurch sein Urtheil über den Peripatetiker abzugeben, merkte Cicero nicht, dass er abgeleitete Bestimmungen dem Physiker leihe, um so weniger, als er kein Studium aus Straton's Schriften und Lehren gemacht hatte.

XXII.

So viel über die beiden Vertreter des Lyceums. Wir leiten unsere letzte Forschung ein, die der Stoa gilt. Wenn wir die aneinandergereiheten sechs Denker, welche in der ihnen zugetheilten Stellung aufgefasst, unzweideutig den Abschluss einer ältern philosophischen Richtung bilden sollen, nach Andeutung des in dem gegenwärtigen Epikureischen Vortrage recht auffallenden, doch dafür bereits oben gerechtfertigten Überganges durch den Begriff der Schule zu einer Einheit zusammenzufassen haben, so müssen wir, wie bei Theophrast an den unter den Platonikern aufgeführten Aristoteles, so bei Zenon an den unter die unmittelbaren Sokratiker gestellten Antisthenes anknüpfen, indess selbst die beiden Abfolgen im Kynosarges, von diesem Antisthenes nämlich bis zum Diogenes und dem Krates, ergänzen, um auf den Grund des nächst folgenden Verhältnisses des Krates zu jenem Zenon der von Letzterm gestifteten Stoischen Schule die Bezeichnung einer Sokratischen im weitesten Sinne zueignen zu können (s. Cic. de Orat. III, 17, 62. Diog. L. Prooem. §. 15. VI, 14. 15. 104. Euseb. Pr. Ev. XV, 13. Clem. Strom. I p. 301 C, ungenau bei Ps. Galen. H. Ph. c. 2; vgl. Diog. L. VI, 105. VII, 2 seqq. u. 32. Numen. bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 5); eine Anknüpfung, die durch Aufnahme der genannten Schule mit Nothwendigkeit gefordert, aber aufzusuchen uns überlassen wird, weil, was wir früher bemerkten, die Darstellung eben so wohl auf Verzeichnung fortlaufender Successionen, als auf Nachweisung einer organischen Entwicklung der theologischen Lehrbegriffe verzichtet. Dass nicht Cicero selbst die Auswahl der einzelnen Glieder vorgenommen, ergiebt sich mit Bestimmtheit daraus, dass er sonst den Persäus nicht kennt, vielmehr erst durch die in unserm Abschnitte benutzte Schrift des Phädrus angeleitet sein kann, im zweiten Buche (c. 23. 24) die von jenem Zenoneer vorgetragene Lehre seiner Construction der Stoischen Theologie an-

deutend einzuverleiben. Sämmtliche sechs Stoiker fasst das Herculanische Bruchstück in dem Ausdrucke *Πάντες οἱ ἀπὸ Ζήνωνος* zusammen (Col. VII, l. 8); Phädrus wollte nur nahmhafte Anhänger der Stoa ausheben, dabei jedoch, um dem Begriffe der Schule vollständig zu genügen, sowohl das Verhältniss des Schülers zum Lehrer, wie es zwischen dem Zweiten, Dritten und Vierten zu dem Ersten, dem Fünften zu dem Dritten und dem Sechsten zu dem Fünften Statt hat, als auch das jenes bedingende Verhältniss der Abfolge festhalten. So werden uns bei Diogenes als *μαθηταὶ Ζήνωνος ἔνδοξοι* Persäus, Ariston und Kleanthes genannt (VII, 36). Phädrus unterliess es nicht, was Epiphanius (adv. Haer. III. T. II p. 1090) that, in der Person des Ariston einen abtrünnigen Schüler auszuzeichnen, dessen jedenfalls spät erfolgte Entartung Zenon selbst trotz seiner Behauptung, es herrsche unter seinen Zuhörern eine grössere Zusammenstimmung (Plut. de Profect. in virt. c. 6. und Qua quis rat. seipse etc. c. 17), ahnen mochte, wenn er die Ausartungen anderer besonders der Aristippischen Schule vor Augen habend prophezeiete, dass Einige seine Sätze missverstehend *ῥυπαροὶ καὶ ἀνελεύθεροι* werden würden (Antig. Caryst. bei Athen. XIII p. 565 D; vgl. VII p. 281 C seqq. Diog. L. VII, 18 und Stob. Serm. 36, 26; Cic. de N. D. III, 31, 77 leiht dagegen diesen Ausspruch dem Ariston selbst). Doch dadurch, dass sich Chrysippus diesen Schülern des Zenon anlehnt, ohne genauer an den Kleanthes angeknüpft zu sein, werden wir erinnert, auf die Folge in der Übernahme des Lehrvortrags zu achten und mit Rücksicht hierauf den Zenon, Kleanthes und Chrysippus zusammenstellend, diese nach der auch von Cicero (Acad. II, 41, 126. de Legb. III, 5. 6 §. 14) angedeuteten Abtheilung als die Häupter der ältern Zeit der Schule anzuerkennen (vgl. Seneca de Tranq. I, 1, 7. Quint. XII, 7, 9. Arius Did. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 18. Clem. Strom. l. l. Dio Chrys. Or. 47 p. 220 R. s. auch August. de Civ. D. IX, 4. 5. Ps. Orig. Philos. Argum. Delect. Epigr. VII, 7. 18 Jac.). Verfolgt Cicero die Succession nicht über den Chrysippus (Ol. 143) hinaus, so liegt es einzig an seinem Gewährsmann; den jüngern Zenon würde er vielleicht noch mitgenommen haben, hätte sich dieser mehr in Schriften, als in mündlichen Lehrvorträgen ausgesprochen (Diog. L. VII, 35; darum wird er auch zunächst bei Plut. de Exil.

c. 14 und Stob. II p. 134 nicht mit aufgeführt). Dass sich aber der Babylonier Diogenes noch anschliesst, dem Römer recht zu Danke, weil er ihn nicht bloss als einen *magnus et gravis Stoicus* achtet (de Off. III, 12, 51), sondern auch als den ersten Verbreiter des Griechischen Stoicismus auf Römischem Boden (Tusc. D. IV, 3, 5. de Senect. c. 7, 23) und somit als das Haupt der jüngern Stoiker (de Legb. l. l.) betrachtet, geschieht unzweifelhaft bloss in Folge des Schülerverhältnisses. Denn der Ausdruck *consequens* begreift keine Nachfolge im Lehramte, sondern in der bewahrten Richtung in sich, dass Diogenes nach dem Vorgange des Chrysippus die allegorisch physiologische Deutung der Mythologie verfolgt, durchaus so wie das *subsequens* de Div. I, 3, 6 bloss bezeichnen soll, dass er in die Fusstapfen seines Lehrers tretend die Lehre von der Weissagung schriftlich zu bearbeiten fortgesetzt habe. In letzterer Stelle kann Cicero um so weniger an eine Succession denken, als er den Posidonius dem Panätius voranstellt und diesem bloss die Bezeichnung *Posidonii doctor* und *discipulus Antipatri* beigiebt. Will dagegen der falsche Galenus (H. Ph. c. 2) die entgegengesetzte Annahme begünstigen, so ist seine Aufzählung doch nur auf ein Schülerverhältniss zurückzuführen, aber nicht wie bei Athenäus (XII p. 549 E) als eine Verwechselung des Schülers mit dem Lehrer, sondern als reine Fahrlässigkeit zu betrachten, wenn er den Panätius zwischen Antipater und Posidonius auslässt. Durch diese Bemerkungen wollten wir den noch jüngst (Preller Hist. ph. Gr. Rom. p. 353) beibehaltenen, aber schon früher (van Lynden de Panaetio p. 14 seqq.) dargelegten Irrthum beseitigen, Diogenes sei wirklich dem Chrysippus nachgefolgt, was bestimmt nur vom Zenon aus Tarsus gilt (s. Euseb. Pr. Ev. XV, 13. Arius Did. ib. c. 18 und Suid. s. v. *Ζήν.*, der aber den Epikureer Zenon aus Sidon verwechselt); wäre uns in der That des Tyriers Apollodorus *πίναξ τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ βιβλίων* aus Strabo's Zeit (Str. XVI p. 1098 D) noch handschriftlich erhalten, so würden wir vielleicht beglaubigen können, was sich sonst nirgends bewährt und doch angenommen wird (van Lynden l. l. p. 16. 17. Preller l. l. p. 391), dass jenem Zenon Diogenes und diesem der Tarser Antipater im Lehramte gefolgt sei.

Cicero's Verdienst um Mittheilung der Stoischen Theologien

können wir hier nicht hoch genug veranschlagen, wenn wir bemerken, dass die in der Stoa herrschende theologische Denkart sonst nirgends so ausdrücklich geschieden und in ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit verhältnissmässig so ausführlich aufgestellt wird, dass wir eine jede für sich auszuheben vermöchten. Denn spätere Sammler legen gewöhnlich in ihren Anführungen ganz allgemein den Stoikern bei, was nicht als Gemeingut der Schule angesehen werden darf; nennen sie den Zenon, so kann sein Name öfter nicht seine eigene Lehre, vielmehr nur die sich von ihm ableitende Schule vertreten, und dann sind es meistens Chrysippische Sätze, deren Grundkeime freilich von Zenon gelegt, jedoch schon in dem Boden einer entwickelten Philosophie gewachsen zu einer vollkommenern Reife gelangt sind. Fordern wir indess von dem Römer leitende Kriterien in der Auffassung seiner Berichte, die hier zunächst durch eine richtige Zurückführung der Stoischen Physik auf ihren Urstamm bedingt ist, so haben wir uns zu hüten, einem beliebten Ausspruche eine weiter greifende Bedeutung unterzulegen, die uns vermöge ihrer Allgemeingültigkeit tiefere Anknüpfungspunkte an die Hand gäbe. Nach Cicero soll nämlich Zenon *non tam rerum inventor, quam verborum novorum* gewesen sein (de Fin. III, 2, 5. V, 29, 88. de Legb. I, 13, 38. Acad. I, 10, 37), und so die Stoa den gebräuchlichen Ausdruck aufgegeben und, wie vorher keine Secte, neue Worte für dieselben Gegenstände gebildet haben (de Fin. IV, 3, 7. V, 8, 22. 25, 74), womit dann der Tadel zusammenhängt, Zenon habe gewagt *καινοτομεῖν τε καὶ ὑπερβαίνειν τὸ τῶν Ἑλλήνων ἔθος ἐν τοῖς ὀνόμασιν* (Galen. de Diff. puls. III, 1. T. VIII p. 642 Kühn), so dass Chrysippus veranlasst wurde, einen Tractat *περὶ τοῦ κυρίως κεχρῆσθαι Ζήνωνα τοῖς ὀνόμασιν* zu schreiben (Diog. L. VII, 122). Jener Vorwurf der Neuerung in den Worten steht aber jedes Mal mit der Annahme in unmittelbarer Beziehung, dass Zenon keinen Grund gehabt habe, von Polemon, den er gehört, und den Frühern zunächst von Aristoteles abzufallen, mit dem er wie dann überhaupt die Stoiker mit den Akademikern und Peripatetikern zwar nicht dem Ausdrucke nach, doch in der Sache übereinstimmten (de Fin. IV, 2, 3 seqq. c. 26, 72. V, 8, 22. 25, 74. Acad. II, 5, 15. de Legb. I, 20, 53. 54. Augustin. de Civ. D. IX, 4.). Im vierten Buche über

das höchste Gut und Übel bemüht sich deshalb Cicero zu zeigen, dass ausser der Neuheit der Worte kein Unterschied zwischen Zenon und den Peripatetikern Statt finde; allein hier werden wir gewahr, dass die sonst allgemein gehaltene Behauptung in Wahrheit ganz einseitig auf das Sittliche und zunächst auf die Güterlehre zu beziehen ist. Die die Physik betreffenden Beweissätze fallen so unbefriedigend aus (IV, 5), dass man bald inne wird, dass das Ergebniss der Antiochischen Schrift (de N. D. I, 7, 16), welches Cicero's Urtheil bestimmt haben muss, sich nicht auf diesen Theil der Philosophie mit ausdehnen lasse, der ursprünglich einer ältern Lehre abgeborgt sein muss. Denn eine wesentliche Übereinstimmung im Physischen wird unmöglich derjenige festzuhalten gesonnen sein, wer überlegt, dass die Stoa, obwohl sie die Dreitheilung der Philosophie, aber nur durch ihren Hang zum Systematisiren getrieben, beibehielt (Cic. de Fin. IV, 2, 4. Diog. L. VII, 39), die Lehre von Gott der Dialektik oder der ersten Philosophie gänzlich entzog und einzig der Physik überwies, die selbst dann erst durch diese Verbindung ihre philosophische Bedeutung gewann, indess vermöge des äusserst losen Zusammenhanges mit der Logik ihr fast fremd blieb. Dieses Verfliessen physischer und metaphysischer Lehren erklärt sich uns nur aus dem Anschluss an eine Philosophie, die selbst von dem Verfliessen der Dinge ineinander ergriffen war. Indem nämlich die Schule in ihrem Übergange aus dem Cynismus, bei welchem sie für ihr physiologisches Streben wohl nur die allegorische Deutung hinübernahm, eine Naturlehre aufzusuchen genöthigt war, zu deren Construction sie selbst kein Talent besass, wurde sie zu Heraklit's Physik hingeführt, durch die Übereinstimmung geleitet, dass diese gleich wie ihre Ethik das Besondere dem Allgemeinen schlechthin unterordnete und eine Weltordnung aufzeigte, die als vorbildliches Muster für das sittliche Leben, in dessen Begründung der Stoiker seine ganze Kraft erschöpfte, gelten konnte. Zenon musste auf diesen Werth der Physik hingedeutet haben, wenn er ihr die Stelle vor der Ethik zutheilte (Diog. L. VII, 40; vgl. Chrys. bei Plut. de St. Rep. c. 9, darnach Cic. de Fin. III, 22, 73); dass er sich an Heraklit's Lehre gehalten, weist ihm Numenius (bei Euseb. Pr. Ev. XIV, 5 p. 729 B. C) nach; doch erst seine unmittelbaren Schüler, Kleanthes (Diog. L. VII, 174

τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις δ', u. IX, 15), Ariston (ibid. IX, 5 *περὶ Ἡρακλείτου*) und Sphärus (ibid. VII, 178 *περὶ Ἡρακλείτου ε' διατριβῶν*, u. IX, 15) scheinen sich vorbehalten zu haben, durch Auslegung des Heraklitischen Buches die Erneuerung der Ionischen Naturforschung in dem Stoischen System vorzubereiten. Nachher war selbst Chrysippus bestrebt, seine eigenen physiologischen Annahmen auf Heraklit's Lehre zurückzuführen und durch sie zu bewähren (Phaedr. frag. Col. IV, 12 seqq.).

Auf diesem Wege, eine Verbindung der Stoa mit dem Heraklitismus anzuerkennen, begegnen wir doch wiederum dem Cicero, welchem solche Erklärungsversuche der Heraklitisirenden Stoiker vorlagen (de N. D. III, 14, 35); dass es ihm aber dabei wenig Ernst war, verräth er zu deutlich durch den nachgesprochenen Vorwurf einer absichtlichen Dunkelheit des Ephesiers (s. oben S. 59), wodurch er seine Leser von dem Gegenstande abzulenken sucht, um nur sein lässiges Studium der Heraklitischen Philosophie beschönigen zu können; sonst hätte er finden müssen, dass jene Concordanz der Stoischen Lehre mit der Akademischen und Peripatetischen, wo sie sich im Natürlichen trifft, nicht als eine ursprüngliche zu setzen, sondern erst aus der Umbildung des Heraklitismus erwachsen sei, welche die Stoiker durch das Medium jener Lehren vorzunehmen gezwungen wurden. In dieser Gestaltung ihrer Physik will sich uns selbst noch ein Einfluss bemerklich machen, den die ältere Schule, gleichsam um von dieser Seite ihrer Richtung den Charakter einer Sokratischen aufzudrücken, gern zugelassen haben muss; wir meinen, dass sie sich mit den Xenophontischen Erinnerungen in Verbindung setzte und die Lehren der in diesen Büchern vorgetragenen Sokratik in sich aufzunehmen wusste. Nach Demetrius Magnes las Zenon schon als Knabe in Cittium die Werke der Sokratiker (Diog. L. VII, 31; vgl. Themist. Or. XXIII p. 295 D); das Orakel sollte ihn zur Beschäftigung mit den Schriften der ältern Denker aufgefordert haben (Diog. L. VII, 2. Suid. s. v. *Ζήν.*); ja uns wird überliefert, dass er in Athen durch die Xenophontischen Commentarien, wie es scheint, durch das Gespräch des Sokrates mit dem Aristippus (Mem. II, 1), zur Philosophie hingeführt worden sei (Diog. L. VII, 3). Sextus (adv. Math. IX, 101 seqq.) lässt es nicht unbeachtet, dass Zenon in seinen Beweisen, dass die Welt mit Vernunft begabt

und beseelt sei, von den Xenophontischen Erinnerungen (I, 4) ausgegangen sei; Zenon soll sich dabei, wie öfter in seiner Beweisführung, der παραβολή, eben als Unterart der ἐπαγωγή, bedient haben (Cic. de N. D. II, 8, 22); sie tritt in mannigfacher Anwendung beim Xenophontischen Sokrates hervor und wird uns sonst ausdrücklich als ächt Sokratisch bezeichnet (Arist. Rhet. II, 20). Darum konnte auch Cicero veranlasst werden, von der menschlichen Seele aus, welche die Stoa als Ausfluss der allgemeinen Weltseele betrachtete, das Dasein einer göttlichen Vernunft auf den Grund der Xenophontischen Bücher zu beweisen, nicht minder den menschlichen Körper aus den elementarischen Bestandtheilen des Weltkörpers zusammenzusetzen (de N. D. II, 6). Eine Vergleichung der beiden Sokratischen Gespräche Mem. I, 4. IV, 3 mit Cicero's mehr ausführendem Vortrage de N. D. II, 54 seqq. ergiebt unwiderleglich, dass die Stoische Schule bedeutende Elemente ihrer theologischen Denkart der Xenophontischen Sokratik verdankte, wobei es nicht zufällig erscheint, dass sie den Kampf gegen Epikur aufnahm [1]), den Sokrates gegen eine bestimmte atheistische Rich-

1) Schon durch die gegen Demokrit's Lehre gerichtete Polemik scheint die Stoa einen Kampf gegen den Epikureismus, mit dem sie sich niemals versöhnte, eingeleitet zu haben. Die Verzeichnisse der Stoischen Schriften führen uns ein Werk des Kleanthes πρὸς Δημόκριτον (Diog. L. VII, 174) und des Sphärus πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα (ibid. §. 178) an; bei Stob. II p. 172 werden die Atomenlehrer zu den Getäuschten gezählt; vgl. Chrys. gegen Demokrit bei Plut. adv. Stoic. c. 39. Die Stoiker nannten den Epikur *hebes* und *rudis* (Cic. de Divin. II, 50, 104), mussten ihm daher Mangel an richtiger Auffassung vorwerfen (de N. D. I, 8, 18. Plut. de Nobilit. c. 12. 13 mit Cic. de N. D. II, 29, 73); sie bestritten seine Weltconstruction durch Atome und den Zufall (de N. D. II, 37), die Setzung des Leeren innerhalb der Welt (Plut. de St. Rep. c. 44), die Lehren von der Bewegung (Plut. adv. Stoic. c. 43). Am heftigsten waren aber ihre Angriffe gegen Epikur's Theologie gerichtet (Plut. de St. Rep. c. 38), hauptsächlich, dass er die göttliche Vorsehung aufgehoben (Plut. adv. St. c. 32. Quint. V, 7, 35. Chrysipp. bei Gell. N. A. VI, 1, recht stark Hierokles bei Gell. IX, 5, 8), eine *inanima natura* in der Weltbildung angenommen (Cic. de N. D. II, 30, 76. 77), durch den Zufall den geordneten Lauf der Körper am Himmel bestimmt (ibid. II, 21, 56), dass er den Göttern, die er sich nicht anders als in menschlicher Gestalt denken könne (ibid. II, 17, 45), die χάρις entzogen habe (Lact. de Ira D. c. 5). Die Polemik des Theotimus gegen Epikur's Bücher,

tung eingeleitet hatte, die selbst den Durchgangspunkt zu dem Epikureismus bildete (s. oben S. 223. 24). Wenn wir der Xenophontischen Darstellung des Sokrates, der sich noch spät wohl nicht ohne Grund Epiktet anschloss, Schuld geben, dass die Stoa in die Vermischung des Guten und Schönen mit dem Nützlichen verfiel, so halten wir uns anderer Seits fest überzeugt, dass sie durch dieselbe Darstellung verleitet wurde, das Göttliche in seiner sonst geschiedenen Einheit und Mehrheit sich doch wiederum nach Sokratisch populärem Sprachgebrauch mannigfach durchlaufen zu lassen. Die Nachweisung werden wir am geeigneten Orte liefern; hier wollten wir nur auf eine für uns wichtige Beziehung aufmerksam machen, die für die Geschichte des Xenophontischen Werkes auch in so fern von Bedeutung ist, als durch sie mittelbar die älteste Gewährleistung für die Ächtheit der Aufschrift *Ἀπομνημονεύματα* gewonnen wird; denn vom Zenon kennen wir ein Werk gleiches Namens, das wahrscheinlich dem Andenken an den Krates gewidmet war (Diog. L. VII, 4. Athen. IV p. 162 B, ob ein Seitenstück zu den *Χρεῖαι*? Diog. L. VI, 91); dann vom Persäus (Diog. L. VII, 36) und dem Ariston (ibid. VII, 163), die ihrem Lehrer nacheifernd vielleicht wiederum Erinnerungen an diesen ausarbeiteten, gleichwie Schüler dieser Schüler, ein Eratosthenes und Apollophanes, in Schriften, die nach dem Namen des Lehrers überschrieben waren (Athen. VII, 281 D) [1]).

Mit diesen allgemeinen Vorbemerkungen wenden wir uns sofort zu den Lehrsätzen des Stoischen Oberhauptes hin, die uns in folgender Weise vorgelegt werden:

Cap. 14 §. 36. ***„Zeno autem, ut jam ad vestros,***

welche ihm sein Todesurtheil hervorgerufen haben soll (Athen. XIII p. 611 B), betraf wahrscheinlich auch theologische Lehren. Was dagegen die Epikureer im Stoicismus zur Widerlegung aufgriffen, deuten Chrysippus (bei Gell. l. l.), Phädrus (Hercul. fragm. Col. VII, l. 8 seqq.) und Cicero (de Divin. II, 17, 39 seqq.) an. Über Kleanthes Bücher περὶ ἡδονῆς habe ich mich nachher besonders zu erklären.

1) Durch diese Verbindung, in welche die Stoa mit den Xenophontischen Commentarien trat, klärt sich mir die in Xenophontischer Manier gemachte Abfassung der *Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου* von Claudius Pollio (Suid. s. v. *Πωλίων* mit Plin. Ep. VII, 31; vgl. NIEUWLAND de Musonio Rufo c. 2 sect. 1) und der *Διατριβαὶ Ἐπικτήτου* von Arrian (vgl. den Brief des Arrian an d. Lucius Gellius) auf.



> *Balbe, veniam, naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere, recta imperantem prohibentemque contraria. Quam legem quomodo efficiat animantem, intelligere non possumus: deum autem animantem certe volumus esse. Atque hic idem alio loco aethera deum dicit esse, si intelligi potest nihil sentiens deus, qui nunquam nobis occurrit neque in precibus neque in optatis neque in votis. Aliis autem libris rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus annorumque mutationibus. Quum vero Hesiodi Theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum; neque enim Jovem neque Junonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appellatur, in deorum habet numero: sed rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina."*

Gleich bei der Frage, welchen Büchern des Zenon diese Sätze von dem Göttlichen entlehnt gewesen, bieten sich Schwierigkeiten dar, die sich jedoch hoffentlich ohne wesentlichen Widerspruch beseitigen lassen. Offenbar gehört der Darstellung nach der erste und zweite Satz Einem Buche an, nur war der zweite nicht an demselben Orte ausgesprochen; für den dritten werden ausdrücklich andere Bücher unterschieden, die ohne Zweifel auch das, was in den vierten aufgenommen wird, enthielten. Davon wird wiederum die Erklärung der Hesiodischen Theogonie gesondert. Wir müssen uns überzeugt halten, dass Cicero diese Anführungsweise beim Phädrus vorfand, weil er, wie vor- und nachher geschieht, einer genauern sich befleissigt haben würde. Nach reiflicher Überlegung, wobei mich hauptsächlich das spätere Chrysippische Bruchstück leitet, muss ich

annehmen, dass das Ganze ein excerpirter Theil eines und desselben Werkes, welches aus mehreren Büchern bestand, gewesen sei; in diesem muss Zenon, wie es dem Charakter seiner Lehre angemessen erscheint, Alles mehr in allgemeinen Grundzügen entworfen, und ein Mal die Idee Eines Gottes, nach seiner ethischen und physischen Seite, herausgehoben, dann die Göttlichkeit auf die Gestirne, die Jahre, Jahreszeiten und die Monate übertragen, und zuletzt, wie zum Schlusse dieser Lehre, durch eine allegorisch physiologische Auslegung des theogonischen Theiles bei Hesiod die mythologischen Götter auf elementarische Kräfte zurückgeführt haben. Diese Auslegung darf nicht als eine für sich bestehende Schrift betrachtet werden, die ein anderes als ein rein physiologisches Interesse der Lehre verfolgt hätte, indem der Stoiker dabei nur bemüht gewesen sein kann, seine eigenen kosmologischen Annahmen durch Hesiod zu bewähren (s. später). Von Chrysippus und anderer Stoiker Lehren aus würde Jeder auf ein grosses Werk des Zenon περὶ θεῶν zurückschliessen; allein Diogenes kennt nicht nur nicht in seinem allerdings sonst unvollständigen Verzeichnisse Zenonischer Bücher (VII, 4), was sich aber hier durch andere Gewährsmänner nicht ergänzen lässt, eine derartige Schrift, sondern giebt selbst andeutend gegen dessen Vorhandensein ein Zeugniss, wenn er in seiner Aufstellung des Stoischen Systems bei Mittheilung solcher theologischer Lehrsätze, die dem Zenon und dessen Anhängern gemeinschaftlich waren, auf Bücher der Letztern περὶ θεῶν verweist, dagegen gleichartige des Erstern verschweigt. Wohl aber zeigt er öfter in Anführungen den Inhalt des Werkes περὶ τοῦ ὅλου (VII, 4), welches wahrscheinlich mit dem περὶ φύσεως (Stob. I p. 178) identisch war, auf; Zenon hatte in diesem über die Elemente (Diog. L. VII, 136), über Entstehen und Vergehen der Welt (ib. 142), über die Einheit derselben (ib. 143) und über meteorologische Erscheinungen (ib. 145. 153) gesprochen; in der Schrift περὶ οὐσίας waren dann die Principien dargelegt (ib. 134); so dass sich zunächst auf diese beide Kleanthes Entwicklung der Zenonischen Physiologie beschränkt haben mochte (ib. 174). Vergleicht man nun hiermit genau, was die Stoische Schule nach der speciellen und allgemeinen Eintheilung bei Diog. L. VII, 132. 133, die freilich ohne ein streng wissenschaftliches

Princip durchgeführt ist, für die physische Betrachtung forderte, so muss man nothwendig zugestehn, dass Zenon in seinem Werke über das Ganze, gleich wie Antipater in dem *περὶ κόσμου* und Boëthus in dem *περὶ φύσεως* (Diog. L. VII, 148; vgl. 139), auch die Lehre von dem Göttlichen, und zwar was sich auf die beiden Seiten des Einen Gottes bezog, gleich bei der Gelegenheit, als er von der Welt in dem rein physischen Theile redete, abgehandelt habe; wie er hier die Hesiodische Poesie hinzunahm, offenbar als er von den Elementen sprach, so ging nachher auch Chrysippus in seinem Werke *περὶ φύσεως* von alter kosmogonisch theogonischer Dichtung aus (Phaedr. Col. IV l. 18; vgl. Arist. Met. XII, 6 p. 246, 25. XIV, 4 p. 301, 7 Br.). Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, wenn man namentlich die Manier der Stoischen Darstellung berücksichtigt, dass Zenon den Satz von Gott als dem Grunde des natürlichen Gesetzes in der Schrift *περὶ νόμου* (Diog. L. VII, 4) aufgestellt haben konnte; nur muss diese, wie die Chrysippische, einen streng ethisch politischen Charakter gehabt, und die Grundlage einer Stoischen Politik gebildet haben, welche eben ihren obersten Lehrsatz von der Physik aus empfing.

Wir untersuchen den ersten Ausspruch: *Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere, recta imperantem prohibentemque contraria* [1]. Nur Heraklit's Lehre darf uns hier den Ausgangspunkt bieten, um den wahren Gehalt dieses Satzes ergründen, sowie den mächtigen Einfluss desselben auf die wissenschaftliche Gestaltung des Stoicismus ermessen zu können; und offenbar hatten sich Stoische Ausleger von diesem Lichtpunkte ihres Systems aus, wo sie Gott als den Grund des natürlichen Gesetzes auffassten, veranlasst gefunden, in das Heraklitische Buch eine politische Lehre als solche eintheilend hineinzutragen (Diog. L. IX, 5 [2]), während der Grammatiker Diodo-

---

1) Nach dem Excerpte des Lactanz (de Falsa relig. I, 5) und des Minucius F. (c. 19) muss ich vermuthen, dass beide bei Cicero *divinamque* (nämlich *deum esse cens.*) lasen, was eben so wenig zu würdigen ist, als wenn der Cod. Glog. sofort *deum* für *divinam* hineinträgt. Heindorf's Grund ist nichtig.

2) Ich schreibe diese Eintheilung dem Kleanthes zu, weil sie seinen Bestimmungen über die Theile der Philosophie am natürlichsten entspricht, s. Diog. L. VII, 41.



tus noch weiter gehend behauptete, das Buch handle nicht von der Natur, sondern vom Staate, was Heraklit über die Natur spreche, sei nur beispielsweise gegeben (Diog. L. IX, 15; vgl. 12), so dass am Ende die Frage aufgeworfen wurde, ob der Ephesier zugleich zu den ethischen Philosophen zu rechnen sei (Sext. adv. Math. VII, 7; vgl. Diog. L. l. l.); wobei überall unbeachtet blieb, wie leicht sich der Ionischen Naturforschung aus einem höchst natürlichen Vereinigungsgrunde ethische Beziehungen mit rein physischen Anschauungen vergesellschafteten, um so mehr, je tiefer die sittlichen Begriffe in dem Gesammtleben des Alterthums wurzelten und je bedeutender die Ansichten der Denker in das Leben der Natur eingriffen, dem sie allgemeine ethische Seiten anzupassen vermochten, ohne dabei Hauptseiten der ethischen Forschung aufzeigen zu wollen. Heraklit erklärt: die mit Vernunft reden, müssen sich an das Allen Gemeinsame halten, wie eine Stadt an das Gesetz, und noch viel stärker (nach Schleierm. Verbesserung fr. 18). Denn alle menschlichen Gesetze werden genährt von dem Einen göttlichen. Denn dieses herrscht, soweit es will, und genügt Allem und überwindet Alles (bei Stob. Serm. III, 84). Darum müssen auch die Gesetze des Staates von denen ausgehen, welche (wie ein Hermodorus, vgl. Diog. L. IX, 2. fr. 46) am meisten den reinen Ausdruck dieses göttlichen Gesetzes, der nur als Wahrheit gelten kann, ergriffen haben (Clem. Str. V p. 604 A mit Schleierm. fr. 45). Denn Eins ist das Weise, zu verstehen den Gedanken, welcher allein Alles durch Alles geleiten kann (Diog. L. IX, 1. fr. 44). Deshalb schärfte auch wohl der Ephesier ein, für das Gesetz wie für eine Mauer zu kämpfen (Diog. L. IX, 2); der Krieg, der Recht schafft und jede Bewegung in ihrem Verhältnisse zurückhält und ausgleicht (vgl. Origen. c. Cels. VI, 42; s. Schleierm. fr. 35), dann aber auch, da der Dike die Erinnyen als Gehülfinnen zur Seite stehen (Plut. de Exil. c. 11), jede das Übergewicht erhaltende Bewegung straft, war ihm Vater, König und Herrscher aller Dinge (Plut. de Isid. c. 48), also Zeus selbst (Chrys. bei Phaedr. frag. Col. IV, l. 26), dessen Name gesprochen sein will und auch nicht will (Clem. Strom. V p. 603 D. seqq.). Wie wir jenes göttliche Gesetz, die gemeinsame Quelle aller menschlichen Gesetze, in der Heraklitischen Welt aufzufassen haben, kann nicht zweifelhaft

sein. Wir finden, dass der Denker bald λόγος (Sext. adv. Math. VII, 132. 33), bald μέτρον (Clem. Strom. V p. 599 B. Plut. de Exil. l. l.) gebraucht, um das Verhältniss zu bezeichnen, welches in dem Gemeinsamen oder dem περιέχον φρενῆρες, als der lebendigen Einheit von Bewegung und Bewusstsein, Erkennen und Empfinden, enthalten und von ihm ausgehend, um die Gesetze des mit Maassen sich entzündenden und verlöschenden Feuers zu bilden, das wahre Wesen der Dinge ausmacht; wovon freilich die meisten Menschen immer ohne Einsicht sind. Das Eine göttliche Gesetz ist ihm das allgemeine Weltgesetz, welches im Zeus wohnt; als das höchste Gesetz des Werdens fällt es mit dem Schicksal zusammen, welches selbst als das aus dem Gegenlauf die Dinge bildende oder als das des Ganzen Wesen durchdringende Verhältniss bezeichnet wird (Stob. I p. 60. 178. Plut. Plac. I, 28); Zeus gilt hierbei nicht bloss als oberster Vollstrecker desselben, sondern ist auch selbst ihm unterworfen. Eben aus diesem Heraklitischen λόγος bildet sich Zenon's natürliches Gesetz heraus, nur tritt in dem Stoischen Sprachgebrauch der Begriff von Vernunft, der unzweifelhaft zuerst in Heraklit's Lehre sich zu entwickeln beginnt (vgl. Schleierm. a. O. S. 475. 76), nach dem Vorgange der Sokratischen Schulen entschiedener hervor [1]). So heisst es bei Diogenes VII, 88 von dem *κοινὸς νόμος, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διῒ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.* Ich weiss nicht, ob ich diese Worte für Zenonisch oder Chrysippisch ausgeben soll; gehören sie dem Chrysippus an, so muss ich gleich bemerken, dass in der betreffenden Grundannahme beider Denker keine Verschiedenheit nachweisbar ist. Dies ergiebt sich zunächst aus einer Vergleichung mit Cicero's Gesetzesbüchern, denen, was die philosophische Ableitung des Rechtsbegriffs anlangt, deutlich genug Chrysippische Lehren zum Grunde liegen. Hier wird jener *κοινὸς νόμος*, den Cicero durch *lex vera atque princeps, summa, ultima* bezeichnet (I, 6, 19. II, 4, 8. 10. c. 5, 11. de

1) Für das Folgende verdient am unmittelbarsten verglichen zu werden: Plato de Legb. I p. 644 D seqq. II p. 659 D. Speusipp. bei Clem. Strom. II p. 367 A. Aristot. Rhet. I, 13. Eth. Nic. VI, 13 p. 1144, b 23 seqq. Mag. Mor. I, 35 p. 1198, a 14 seqq. Bekk.

Fin. IV, 5, 11), als *ratio summa, insita in natura, quae jubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria* (de Legb. I, 6, 18; vgl. de Rep. bei Lact. Inst. VI, 8), oder als *mens omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei* (*summi Jovis* de Legb. II, 4, 8. 10; vgl. de N. D. I, 15, 14. de Fin. l. l.) erklärt, und demgemäss auch von dem menschlichen Gesetze bestimmt, dass es sei *ratio mensque sapientis, ad jubendum et ad deterrendum idonea* (de Legb. II, 4, 8). Denn in dem Weisen ist eben dieselbe Vernunft, welche in die Natur gelegt ist, zur vollkommnen Ausbildung gelangt (I, 6, 18. II, 5, 11; vgl. de N. D. II, 13, 34); als die so gereifte richtige Vernunft im Menschen wird sie zur Regel des Rechts und des Unrechts (vgl. de Legb. I, 12, 33), so dass durch diese Vernunft, welche in Gott wie in dem Menschen wohnt, die erste Gemeinschaft des Menschen mit den Göttern gegeben ist, und beide wiederum, da das Gesetz die richtige Vernunft, das Recht aber durch das Gesetz bedingt ist, in einer Gemeinschaft des Gesetzes und des Rechts stehen, weswegen das Weltall als ein gemeinschaftlicher Staat der Götter und Menschen anzusehen ist, der aber der Herrschaft des höchsten Gottes gehorcht (I, 7, 23 seqq. mit Chrys. bei Phaedr. fr. Col. IV, 24; vgl. darnach de Fin. III, 19, 64. IV, 3, 7. de N. D. II, 31, 78. c. 62, 154. de Rep. I, 13. Didym. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 15. Diog. L. VII, 138. Stob. I p. 444. Plut. adv. St. c. 34 auch Antonin. IV, 3. 4. VI, 44. VII, 9. XII, 36). Als ein nothwendiges Ergebniss stellt sich deshalb heraus, dass das Gesetz weder eine Erfindung der Menschen noch irgend ein Volksbeschluss, sondern etwas Ewiges sei, welches die gesammte Welt durch die Weisheit des Gebietens und Verbietens regiere (de Legb. II, 4, 8. I, 10, 28; vgl. de Rep. bei Lact. l. l. Diog. L. VII, 128). Dieselbe Gedankenreihe, vielleicht nur in weniger entwickelter Form, werden wir auch dem Zenon zuzusprechen haben; denn dass er der durch Alles hindurchgehenden richtigen Vernunft göttliche Kraft zugeschrieben, wird im dritten Lehrsatze bei Cicero hervorgehoben; dass er sie als Zeus Sinn gefasst, auch mit dem Schicksale identificirt (vgl. Stob. I p. 178), berichtet Lactanz de vera sapientia c. 9 [1]); dass er

1) Die Worte bei Lactanz lauten: *Zeno rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessita-*

sie endlich zum Kanon des Rechts und des Unrechts gemacht habe, bezeugt selbst unsere Stelle, in welcher unverkennbar die in diese ächte Formel προςτακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον (*recti praeceptio pravique depulsio* de N. D. II, 31. *recta ratio imperandi atque prohibendi* de Legb. I, 15, 42 oder *imperans honesta, prohibens contraria* Philipp. XI, 12, 28; vgl. de Rep. bei Lact. l. l. und die obigen Stellen) eingekleidete Erklärung des νόμος wiedergegeben wird, die sonst bald schlechthin als Stoisch aufgestellt (Stob. II p. 190 sqq. 204 seqq. Serm. 44, 12), bald aber auch bestimmt als Chrysippisch bezeichnet wird (bei Marc. in Digest. I tit. 3 l. 2, ausführlicher jetzt beim Anonym. in Hermog. nach Spengel in d. Συναγωγη Τεχ. p. 177 not. 17), von uns also fernerhin als Zenonisch betrachtet werden muss. Göttlich ist demnach das natürliche Gesetz als der in die Natur gelegte rechte Vernunftwille des Zeus, dessen Kraft darin besteht, dass er das Rechte gebietet, das Unrechte verbietet, womit sich sicherlich auch hier wie beim Chrysippus (Plut. de Stoic. Rep. c. 35. adv. Stoic. c. 33) verknüpfte, dass Zeus das Böse bestrafe, das Gute aber belohne.

Die Verbindung, welche nachher Chrysippus von hier aus für die Physik und Ethik in den Worten forderte, dass man bloss von der gemeinsamen Natur und Verwaltung der Welt aus zu der Lehre von dem Guten und Bösen, den Tugenden und der Glückseeligkeit fortgehen dürfe, dass man keinen andern Anfang, keinen andern Ursprung der Gerechtigkeit finden könne, als vom Zeus, von der gemeinsamen Natur aus (Plut. de Stoic. Rep. c. 9. Cic. de Fin. III, 22, 73), wird uns auch beim Zenon einleuchten, sobald wir nur einen Schritt weiter gehen und den obersten Grundsatz seiner Ethik untersuchen. Wir erfahren, dass er das höchste Gut in der allgemeinen Formel τὸ ὁμολογουμένως ζῆν zusammengefasst habe (Stob. II p. 132. 34); diese Übereinstimmung, obwohl sie an sich zugleich das Natur- und Vernunftgemässe einschloss, musste doch von ihm später, wahrscheinlich nachdem Kleanthes jene Formel durch den Zusatz τῇ φύσει vervollständigt (Stob. l. l.),

---

tem rerum et deum et animum Jovis nuncupat. Dasselbe fast wörtlich bei Tertull. Apologet. c. 21; vgl. Procul. in Hesiod. Op. v. 105.

als auf die Natur, die allgemeine und die menschliche in untergeordneter Trennung, bezüglich ausdrücklich anerkannt sein (Diog. L. VII, 87 nach der Schrift περὶ ἀνθρώπου φύσεως; aus §. 4 gehört noch die περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου hierher; vgl. Philo Quod omnis probus liber fin.), so dass er das sittliche Leben in der Übereinstimmung mit dem Dämon eines Jeden nach dem Willen des Herrschers des Ganzen finden mochte, wobei wir nichts thun, was das gemeinsame Gesetz, die durch Alles hindurchgehende richtige Vernunft des Zeus verbietet (Diog. L. VII, 88). Denn des Menschen Dämon, der auch dem Heraklit die εἱμαρμένη eines Jeden sein mochte (s. Alex. Aphr. de Fato p. 16. 150 Or. Stob. Serm. 104, 23. Plut. Quaest. Plat. Q. I, 1; vgl. hiermit den die absolute Bestimmung einschliessenden Ausdruck bei Origen. c. Cels. VI, 12), ist eben das gleichartige Göttliche in ihm, welches ihn mit dem Weltherrscher in Verwandschaft bringt (vgl. Posidon. bei Galen. de Plac. Hipp. et Plat. V, 6 p. 469 Kühn), d. h. der ὀρθὸς λόγος, der sich nach den Geboten der allgemeinen Vernunft Gottes richtet. Der leichte und ungehinderte Fluss des Lebens, in welchem unsere Glückseeligkeit gegründet ist (Stob. II p. 138. Sext. adv. Math. XI, 30), kann uns daher allein durch jene Übereinstimmung zugesichert werden (Diog. L. l. l.); und offenbar bewirkt sie, dass wir nur den Gegensatz des Guten und Bösen als reell anzuerkennen (Stob. II p. 198) und einer sittlichen Schätzung zu unterwerfen haben (Cic. Acad. I, 2, 7. 10, 35. de Fin. I, 18, 61. II, 21, 68. III, 3, 11. 7, 27. IV, 17 seqq. Tusc. D. V, 30. de Off. III, 3, 11. 8, 35. de Legb. I, 20, 54 und Tusc. D. II, 12, 29. V, 9, 27). Auch was uns noch aus der Zenonischen Politik erhalten worden, zeigt, dass der Denker den Aufbau und die Regelung der rechtlichen Zustände und Verhältnisse in seiner Gemeinschaft von der allgemeinen Natur und dem natürlichen Gesetze aus vornahm. Sein Staat konnte freilich nicht dem volksthümlichen und bürgerlichen Gebrauche dienen (Cic. de Legb. III, 6, 14), sondern galt für seine Lehre, die für ihren der Geselligkeit empfänglichen Weisen Gemeinschaft forderte, damit er sittlich handle (Diog. L. VII, 123), mochte er auch in sich Kraft genug haben, für sich das Gute zu fördern. Die politische Tendenz will Plutarch darin abschliessen: ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διω-

ρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης (de Alex. fort. Or. I c. 6); wornach wir wohl schon im Allgemeinen ermessen können, wie Zenon unzweideutig den Begriff einer absoluten Gemeinschaft verfolgend nicht bloss Weibergemeinschaft (Diog. L. VII, 33. 131. Plut. Symp. III, 6, 1; vgl. Diog. L. VII, 121), sondern selbst Beischlaf mit Müttern und Schwestern zulassen konnte (Chrysost. in St. Babyl. c. Jul. c. 9 T. II p. 550 C. Clem. Rom. Homil. V, c. 18; vgl. Sext. Hyp. III, 205. adv. Math. XI, 191). Eros soll als Gott der Freundschaft, Freiheit und Eintracht das die politische Gemeinschaft aufrechthaltende Princip gewesen sein (Athen. XIII, p. 561 C). Die Annahme liegt uns wohl nahe genug, dass in diesem Zenonischen Staate jener Gegensatz von Guten oder Weisen und Schlechten oder Thoren recht scharf hervorgetreten sei (Diog. L. VII, 32. 33), worin diese immer als Sclaven ihrer eigenen und der fremden Natur erscheinen (Diog. L. VII, 121. 22). Sollte dabei der Stand der Lasterhaften, in welchem nun einmal die Vernunft nicht zur Ausbildung gelangt, so leer ausgegangen sein, dass Zenon gerade in diesem Zusammenhange die ἐγκύκλιος παιδεία für unnütz erklärte (Diog. L. VII, 32)? Sicherlich stand wohl mit jenem Gegensatze das Verbot in Verbindung, Tempel zu bauen und Götterbilder zu fertigen [1]), weil sie als Werke der handwerksmässigen Künstler der Götter unwürdig seien (Diog. L. VII, 33. Plut. de Stoic. Rep. c. 6. Clem. Str. V p. 584 C. Orig. c. Cels. I, 5. Theodoret. Gr. Aff. Cur. III p. 780. Epiphan. adv. Haer. III T. II p. 1090 B); der wahre Schmuck des Staates bestehe einzig in der Tugend seiner Bürger (Stob. Serm. 43, 88). Nur der Tugendhafte ist wahrhaft Freund der Götter (Stob. II p. 216. Plut. de Vit. Hom. c. 143); er trägt gleichsam Gott in sich, während der Lasterhafte ohne Gott ist; gottesfürchtig und fromm ist der Weise, denn er ist in den göttlichen Rechten erfahren; er wird beten, indem er sich Gutes von den Göttern

---

1) Wir erinnern an Heraklit's Polemik gegen den Bilderdienst: καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γιγνώσκων θεοὺς, οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι, Cels. bei Orig. c. Cels. VII, 62. I, 5. Clem. Protr. p. 33 B.

erfleht; er opfert ihnen und ist fleckenlos. Darum ist er auch der wahre Priester und beste Weissager; über Opfer, Weihen, Reinigungen, Feste, über Alles, was sich auf die Götterverehrung bezieht, denkt er am gründlichsten nach (Diog. L. VII, 119. 124. Stob. II p. 122 seqq. Clem. Strom. II p. 367 B. Cic. de Div. II, 63).

Doch weiter dürfen wir nach dem Maasse unserer Forschung den Zenonischen Lehrsatz nicht verfolgen; wurden wir schon über die Grenzen geführt, so rechtfertigt uns die tief eingreifende Bedeutung des Satzes. Stellt ihm nun der Epikureer bei Cicero die kritische Bemerkung entgegen, er vermöge nicht zu begreifen, wie Zenon dieses Gesetz zu einem beseelten Wesen machen, d. h. einem abstracten Begriffe Leben einhauchen könne, so ergiebt sich, dass er unstoisch genug dem nackten Ausdrucke, statt dem philosophischen Sinne, der in ihm enthalten ist, sich anlehnend nicht Gott als Gesetz, sondern das Gesetz als Gott festhält, für welchen die Epikureische Lehre wenigstens fordert, dass er beseelt sei (vgl. de N. D. I, 18, 48. 44, 123), eben als Grundbedingung seines glückseeligen Lebens. Das *intelligere*, welches er vorschiebt, ist gerade durch die *πρόληψις* seiner Schule bedingt (s. oben S. 48 folg.), die doch Gott auch nur in so fern als beseelt denken kann, als sich ihr dieser Begriff zugleich mit der Vorstellung von den Göttern erzeugt, die wir durch die Göttererscheinungen gewinnen, dass sie menschliche Gestalt haben. Allein eben dagegen, wie wir aus Cic. de N. D. II, 17, 45 entnehmen müssen, lehnte sich die Stoa entschieden auf; hatte sie ihre Beweise von dem Dasein der Götter geliefert, so galt ihr bei der nächsten Betrachtung der Beschaffenheit der göttlichen Natur als erste Forderung, dass Gott als ein *ζῶον ἔμψυχον* gedacht werden müsse (de N. D. l. l. u. II, 31, 78); davon sollen wir eine *certa animi notio* haben (de N. D. II, 17, 45), die Zenonisch auf zwiefache Weise zu Stande gebracht sein kann. Entweder folgerte der Stoiker von dem Begriffe des Besten ausgehend, dass das Beseelte besser sei als das Unbeseelte, wobei sich ihm verbinden konnte, dass gleichwie die Menschen so auch die Götter, welche die höchste Stufe der Wesen darstellten, als Theile der Welt beseelt sein müssten; oder er bewies, indem er Gott auf den Weltäther zurückführte, der als Substanz der Weltseele er-

scheine, dass Gott als die Alles durchdringende Lebenswärme selbst lebendig und beseelt sei. Beide Beweisarten liegen wenigstens dem Zenonischen Satze zum Grunde, dass die Welt mit Vernunft begabt und beseelt sei (de N. D. II, 8. Sext. adv. Math. IX, 104. Cic. de N. D. II, 12, 32; vgl. Diog. L. VII, 142. 43); Gott und Welt aber sind Stoisch in Wahrheit nicht geschieden (s. später). Leicht möglich ist es dann, dass der Eubulideer Alexinus den Zenon von Seiten der ersten Schlussweise angriff, da wir wissen, dass er sich solchen Zenonischen Beweisen entgegensetzte, die allerdings fast mehr eine syllogistische Übung verriethen (s. Sext. adv. Math. IX, 108. Cic. de N. D. III, 9. Diog. L. II, 109. 110). Keineswegs wollte also der Stoiker eine Eigenschaft der göttlichen Natur zum Opfer gebracht wissen, dessen ihn der Epikureer so leicht beschuldigen könnte.

Was den zweiten Punkt anlangt: *Atque hic idem alio loco aethera deum dicit esse*, so dürfte es nicht schwer halten, dieser Behauptung, durch welche Zenon seinen Gott ganz an die physische Erscheinung knüpft, völlige Anerkennung zu verschaffen. Cicero selbst leitet im zweiten unserer Bücher hierzu an, indem er davon ausgeht, dass die Stoiker, eben vermöge ihrer Richtung auf das Gegebene, auf die sinnlich erscheinende Welt, beobachtet, dass die Wärme die durch die ganze Natur hindurchdringende bewegende und belebende Kraft sei, wodurch Alles Nahrung, Wachsthum, überhaupt Leben erhalte; Alles, was lebe, sei es Thier oder Erzeugniss der Erde, lebe vermöge der in ihm enthaltenen Wärme, welche selbst das höhere Leben im Gebiete des Empfindens und Denkens bewirke (s. c. 9 seqq. III, 14). Dadurch hatten nun aber die so lehrten weiter nichts, als die Heraklitische Weltanschauung adoptirt und nur deren Grundsatz mehr in das Einzelne hinabgeführt; Cicero selbst gewahrt dabei einen Anschluss an den Ionier, bemerkt jedoch, dass hier nicht alle Stoiker den dunklen Heraklit auf dieselbe Weise erklärten (III, 14), wir meinen, wenn dieser sprach, die Welt sei ewig lebendes Feuer (Clem. Strom. V p. 599 B). Welt und Feuer bildeten dem Ephesier in ihrer Ungeschiedenheit das ewig lebendige Wesen des Ganzen; Feuer, dieses Schema von dem Leben und Sein der Welt, war ihm aber nicht, was bei den Dichtern seit Homer Ἥφαιστος hiess, d. h. das rohe und materielle Element, sondern wie sich der Plato-

nische Sokrates in einer auf Heraklitische Lehren bezüglichen Stelle scharf unterscheidend ausdrückt, *αὐτὸ τὸ πῦρ* oder vielmehr *αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν* (Cratyl. p. 413 C. *ignea vis* bei Cic. l. l. und *ignis vitalis, quo omnia sunt animata* beim Mythogr. unter den Script. rer. myth. III, 3, 1), das reine in den höhern Räumen sich entwickelnde Licht, welches als das feinste und am meisten körperlose am schnellsten durch Alles hindurchzugehen vermag (Plat. Cratyl. p. 412 D. Arist. de An. I, 2) und von Heraklit selbst im Sinne der ältesten mythischen Naturanschauung *Ζεὺς αἴθριος* genannt wurde (Strabo I p. 7. Clem. Paedag. p. 90 C; vgl. Heraclid. Alleg. Hom. p. 446 mit Schleiermacher S. 452 folg.). Wirklich als gölte es bei Erneuerung der Heraklitischen Naturlehre sich dieses Unterschiedes recht klar bewusst zu werden, sondert Zenon ausdrücklich zwei Arten des Feuers, das erscheinende als ein unkünstlerisches und Alles verzehrendes, und das reine als ein künstlerisches, welches Alles zum Wachsen bringe und erhalte, und als die organisirende und beseelende Kraft, *φύσις καὶ ψυχή*, zu betrachten sei (s. Stob. I p. 538 offenbar aus der Schrift über das Ganze, vgl. darnach Cic. de N. D. II, 15, 41 und Achill. Tat. Is. c. 11 p. 133 C). Nicht nur wird uns aber bemerklich gemacht, dass dieses reine Feuer das sei, was Stoisch als Äther, in welchem sich die Gestirne bildeten, bezeichnet werde (Diog. L. VII, 137. Cic. l. l. §. 41. 42. c. 36. 40. 45. s. später), sondern es tritt selbst als Äther auf, wenn es in dem Stoisch gefärbten Heraklitischen Verwandlungsprocesse die höchste Stufe nach Oben darstellt (de N. D. II, 33, 84). Cicero wäre daher besser berathen gewesen, wenn er sich nicht in eine Vergleichung des Zenon mit dem Aristoteles eingelassen und durch die Bemerkung, jener habe nicht wie dieser ausser den vier Elementen den Äther als fünftes angewandt, sondern gleich das Feuer als das die Denkkraft und Empfindung Erzeugende gesetzt, wenigstens sich den Schein gegeben hätte, als verstehe er unter diesem Feuer das elementarische, also schon gewordene und nicht in Wahrheit das ätherische (Acad. I, 11, 39. de Fin. IV, 5, 12).

Soll nun Zenon Gott als Äther aufgestellt haben, so ist dieses eben die Erscheinungsweise, in der sich die bewegende und Alles belebende Grundkraft in der Natur manifestirt; in dieser oder in einer ihr analogen sinnlichen Form aufgefasst, wird

Gott zu einem Körperlichen (Galen. H. Ph. c. 5. Plut. Plac. I, 11. Arius Did. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 14. Alex. Aphr. de Mist. fol. 144 A. p. 606 Idel. Ps. Origen. Philos. c. 21. Origen. c. Cels. I, 21. IV, 14. Clem. Strom. I p. 295 C. V p. 591 A. Theodoret. Gr. Aff. C. II p. 758. Tertull. Apolog. c. 47), und nur als solches kann er krafthätig wirken, da Stoisch das Unkörperliche keine Kraft zu wirken hat (Cic. Acad. I, 11. Diog. L. VII, 56. Galen. H. Ph. c. 27; vgl. Diog. L. VII, 134. Simpl. ad Categ. fol. 56). Cicero legt dem Stoiker auch Acad. II, 41, 126 (vgl. Tertull. adv. Marc. I, 12 und die Schol. Ven. und Lips. in Il. *O*, 188, eine Stelle, die Stoischen Geschmack hat) denselben Satz mit dem besondern Zusatz bei, dass hier an den höchsten Gott gedacht werde (Diog. L. VII, 139 spricht von dem ersten Gott, worüber später). Zenon nahm hierbei sicherlich Gelegenheit, seine Annahme, dass Zeus der Äther sei, durch Euripideische Verse zu bewähren (vgl. Cic. de N. D. II, 2. 25. III, 4 s. oben S. 307). Spricht dann Plutarch von der Heiligkeit des Feuers bei den Stoikern (de Facie in o. l. c. 21), so deutet er gleichwie Augustinus mit der Angabe, Zenon halte seinen Gott für Feuer (c. Acad. III, 17, 38), auf dieselbe Erscheinungsweise hin; leihet dagegen Stobäus offenbar unserm Cittier die Behauptung, *νοῦν κόσμον* (ich ändere *κόσμου*) *πύρινον* (nämlich *θεὸν ἀπεφήνατο* I p. 60), die mit einer andern allgemein der Schule beigelegten, *ἀνωτάτω δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον εἶναι θεόν* (ib. p. 66) [1]), zusammenfällt, so ist hiermit freilich ein Zwiefaches, Gott als Äther und als Vernunft, gesagt, was aber Stoisch ineinanderfliesst, indem Gott als die im Äther aufgehende und durch ihn wirksame Vernunft der Welt gefasst werden kann, da der Äther Leben, Empfindung und Verstand verbreitet (vgl. Cic. Acad. l. l. *Zenoni aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur*). Ganz dasselbe ist daher gemeint, wenn von der Stoischen Gottheit als einem intellectuellen Feuer, *πῦρ νοερόν*, geredet wird (Porphyr. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 16; deshalb *σῶμα νοερόν* bei Plut. adv. Stoic. c. 48). Zenon schuf hier einen eigenthümlichen Ausdruck, um die ver-

---

1) Dafür hat die entsprechende Stelle bei Plut. Plac. I, 7 *τὸν δ᾽ ἀνωτάτω πάντων νοῦν ἐν αἰθέρι*, während Pseudo-Galen. Hist. Ph. c. 8 das Wahre verfehlt.

nünftig wirksame Seite des ätherischen Gottes zu bezeichnen; er lehrte, die Natur sei ein künstlerisches Feuer, welches auf regelmässigem Wege zur Zeugung vorwärts schreite (*πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν* Cic. de N. D. II, 22. Diog. L. VII, 156. Clem. Strom. V p. 597 B [1]), und wollte unter Natur im Gegensatz zu der Epikureischen *φύσις* eine mit Vernunft begabte ordnende Kraft oder ein lebendiges vernünftiges Wesen verstehen, dessen künstlerische gleichsam methodisch geregelte Thätigkeit im Schaffen und Zeugen kein menschliches Wesen nachahmen könne (Cic. de N. D. II, 32 mit c. 22; vgl. Diog. L. VII, 148. 49). Wir brauchen hierbei kaum zu erinnern, dass sich Zenon dadurch in den Stand setzte, das Teleologische zu begründen; nur dürfen wir nicht unachtsam auf die Bedeutung sein, in welcher sich nach dieser Verbindung der zeitgemässe Begriff des Künstlerischen ergab. Wir treffen ihn wieder in der Definition der Wissenschaft bei Stob. II p. 128. 130, bestimmter in jener Unterscheidung zwiefacher Vorstellungen, der unkünstlerischen, die als bloss physische gelten, wobei der gewöhnliche gesunde Verstand operirt, und der künstlerischen, die durch Unterricht, überhaupt durch Ausbildung unserer Denkkraft gewonnen werden (Plut. Plac. IV, 11. Diog. L. VII, 51; vgl. oben S. 48 not.). Die Begriffe von *τεχνή* und *λόγος* müssen daher nothwendig in einer Lehre in nahe Verwandschaft treten, die sich von der Kraft der Vernunft ganz durchdrungen zeigt; und darin liegt ein wesentlicher durch die Sokratik vermittelter Fortschritt auf dem Heraklitischen Standpunkte, dass in dem Stoisch ausgeprägten Feuer eine mit Vernunft begabte und dadurch künstlerisch schaffende Kraft besonders heraustritt. Fügt übrigens Diogenes das *πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές* als Erklärung des *πῦρ τεχνικόν* bei der Bestimmung der Zenonischen *φύσις* hinzu (a. O.), was auch die Berichterstatter verstehen, wenn sie wiederum das Wesen der Gottheit auf einen die gesammte Welt durchdringenden Hauch zurückführen (Stob. I p. 66. Plut. Plac. l. l. [Athenag. Leg. l. l.] Galen. H. Ph. l. l. Sext. Hypot. III, 218. Alex. Aphr.

---

1) Erklärend ist schon das *ἐπὶ γενέσει, γένεσιν* oder *γενέσεις κόσμου* bei Stob. I p. 64. Plut. Plac. I, 7 [hieraus Athenag. Legat. c. 6]. Galen. H. Ph. c. 8.

de Mist. l. l. Clem. Strom. V p. 591 A. Origen. c. Cels. VI, 71; vgl. Cic. de N. D. II, 7, 19. Seneca Cons. ad Helv. c. 8, 4); so bleibt die Grundanschauung dieselbe, nur erscheint die belebende Kraft, in einer natürlichern Form des Daseins aufgefasst, an den im Athem sich zeigenden Lebenshauch gebunden und wird so als Weltseele Princip für das Belebte. Dem Zenon müssen wir diese Vorstellung um so mehr zueignen, da wir seine Erklärung, die individuelle Seele sei warmer Hauch, kennen (Diog. L. VII, 157. Stob. II p. 116. Galen. de Plac. Hipp. et Plat. II, 8 p. 283 K. Ps. Galen. Hist. Ph. c. 9. Tertull. de An. c. 5. Macrob. in Somn. Scip. I, 14. Chalcid. in Tim. p. 306 Meur. *ignis* bei Cic. Tusc. I, 9, 19); letzterer schloss sich spät noch Posidonius an und setzte demgemäss auch seiner Seits das Wesen Gottes in den vernünftigen und warmen Athem (Stob. I. p. 58, s. darnach Plut. Plac. I, 6. Galen. H. Ph. c. 8 s. fin., was bloss Posidonisch ist). So durfte dann am Ende die Behauptung geltend gemacht werden, Zenon sehe die Luft als Gott an (Tertull. adv. Marc. I, 12; dasselbe liegt bei Philo de Provid. nach dem Armenischen bei Aucher p. 12 zum Grunde). Wir können bei diesen verschiedenen Ausdrücken für die physische Erscheinungsweise der Stoischen Gottheit die Vermuthung nicht unterdrücken, dass nicht wenig die quälende Sprache der Heraklitischen Schrift hierauf Einfluss geübt, indem sowohl das Heraklitische Urfeuer an sich, als auch wie es sich unter andern Bezeichnungen in den grössern und kleinern Weltprocessen darstellte, einen Wechsel umgebildeter Formen der Stoischen Schulsprache lieh; dürfen wir aus obiger Stelle des Cicero (de N. D. III, 14) diese Vermuthung dadurch erhärten, dass wirklich Verschiedenheiten in der Stoischen Deutung des reinen Urfeuers Statt gefunden haben, so wollen sich der Skeptiker Änesidemus als Erneuerer Heraklitischer Lehre, und andere Ungenannte fernerhin nicht mehr allein in der Geschichte der Heraklitischen Philosophie als solche aufführen lassen, die das Heraklitische Urwesen verschieden gedeutet (s. Sext. adv. Math. X, 233. IX, 360). Doch ernstlich würden sich Alle, die dieser Lehre zugethan waren, einen Kritiker aus Epikur's Schule verbeten haben; einen Vellejus, weil er so ganz das Wesen des ätherischen Gottes verkenne, wenn er ihm als solchem Empfindungsvermögen abspreche und Epikureisch sich wendend behaupte,

ein solcher Gott befriedige nicht das religiöse Bedürfniss; den Phädrus, weil er noch härter solche Lehrer der ätherischen Götter geissele und ihnen dreist ins Gesicht sage, sie vergingen sich mehr als Diagoras (Col. VIII, l. 5 seqq.) und leiteten zu unrechten Handlungen an, da Niemand Luft und Äther fürchte (Col. X, l. 9 seqq.).

Cicero fährt fort zu berichten: *Aliis autem libris rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat.* Dass erst jetzt dieses λόγος Erwähnung geschieht, nachdem wir selbst schon bei Aufklärung der beiden vorausgegangenen Lehrmeinungen die in die Natur gelegte Vernunft als Quelle des natürlichen Gesetzes, welches sich als der rechte Vernunftwille des höchsten Gottes herausstellte, erkannt, sodann gesehen haben, dass Gott zugleich als die durch den Äther wirksame Vernunft der Welt gedacht werde, darüber dürfen wir mit dem ursprünglichen Gewährsmanne nicht rechten, müssen vielmehr seiner Aufstellung auf der Spur folgend unermüdlich forschen, welche Ausbeute der Lehre des Denkers durch die jedes Mal angedeuteten Sätze erwachse. So läge es wohl bei Prüfung dieses dritten Satzes am nächsten, sofort an die Einheit des Geistigen und Materiellen anknüpfend, in der überhaupt in der Stoischen Naturforschung vermöge jenes Anschlusses an die ältere Ionische Physiologie Form und Materie aufgingen, die Behauptung des Zenon hervorzuziehen, dass Gott als der in der Materie haftende vernünftige Grund zu denken sei, der als die ewig wirksame Kraft den Urstoff lebendig forme und innerlich mit seinem ganzen Wesen durchdringe (Stob. I p. 322. Diog. L. VII, 134. Lact. de Vera Sap. c. 9. Tertull. Apolog. c. 21; vgl. Stob. I p. 306. Plut. Plac. I, 3. Achill. Tat. Is. c. 3. Theodoret. Gr. Aff. Cur. IV p. 795. s. Sext. adv. Math. IX, 11. Arius Did. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 14. Simpl. ad Phys. fol. 6 B. Seneca Ep. 65). Die ächte Bezeichnung für diese göttliche Wirksamkeit würden uns hier noch die Worte bei Stobäus (I p. 322), διὰ ταύτης (des materiellen Urgrundes) διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον bieten, wobei wir dann als die erste Thätigkeit des vernünftigen Grundes das Hervortreten der vier elementarischen Stoffe vermittelst Verwandlung des Äthers zu setzen hätten (Diog. L. VII, 136. 37. Plut. Plac. Achill. Tat. Is. l. l.; s. Cic. Acad. I, 11. Prob. in

Virg. Buc. VI, 31; vgl. Plut. adv. Stoic. c. 49. Sext. Hyp. III, 31. adv. Math. IX, 362. Galen. H. Ph. c. 5). Allein gegen diese Anknüpfung lehnt sich entschieden der Ausdruck bei Cicero *per om. nat. rer. pert.* auf, der für die Energie der göttlichen Vernunft eine schon gebildete Welt voraussetzt und deshalb eher mahnt, den fraglichen Satz da einzureihen, wo Zenon die gesammte Welt als das Wesen Gottes beschrieb (Diog. L. VII, 148). *Pertinere* gebraucht Cicero auch nachher in der Stoischen Physik von der Durchströmung der die natürliche Wärme erzeugenden Lebenswärme durch die ganze Welt (II, 9, 24, wofür darauf *tranare* gewählt wird), ebenso von der Durchdringung der göttlichen Grundkraft durch die Elemente (II, 28, 71. III, 25, 64), während er Acad. II, 37, 119 *permanare* und *transire* im physiologischen Sinne verbunden hatte. Um den Griechischen Ausdruck können wir nicht verlegen sein, wenn wir finden, dass διήκειν in der Stoischen Schulsprache typisch ist für die lebendige Durchdringung Gottes in der Welt (Diog. L. VII, 147), mag nun Gott als Vernunft oder Vorsehung (Diog. L. VII, 139. Antonin. V, 32. Ps. Origen. Philos. c. 21), oder als vernünftiger Athem (Stob. I, p. 66. Plut. Plac. I, 7 [Athenag. Leg. c. 6]. Sext. Hypot. III, 218. Alex. Aph. de Mist. p. 594 Id. Orig. c. Cels. VI, 71; vgl. Seneca Cons. ad Hel. 8, 4), oder schlechthin als die durch alle Materie hindurchgehende göttliche Kraft (Clem. Paedag. p. 44 A. Strom. V p. 591 B. Alex Aphr. l. l. p. 606. Galen. H. Ph. c. 5. Schol. ad Arat. Phaen. v. 1. u. Plut. de Isid. c. 40 fin.; vgl. Tertull. adv. Hermog. c. 43) gefasst, sich auf Jedes auch das Kleinste in der Welt erstrecken; χωρεῖν, was Zenon physiologisch für ἐξέρχεσθαι oder ἐκπέμπεσθαι nahm (nach Chrys. u. Diog. Bab. bei Galen. de Plac. Hipp. et Plat. II, 5 p. 241 seqq. 244; vgl. Diog. L. VII, 55), und φοιτᾶν erweisen sich dann als erklärende Ausdrücke der Berichterstatter (Diog. L. VII, 139. Stob. Plut. Plac. l. l. Galen. H. Ph. c. 8. Clem. Str. I p. 295 C. Lucian. Hermot. 81. Alex. Aphr. l. l.; φοιτᾶν wählt Kleanthes für die Durchdringung des κοινὸς λόγος im Hym. in Jov. v. 13); so dass sich schon von hier aus die Übertragung des διήκειν auf die Heraklitische εἱμαρμένη als den des Ganzen Wesen durchdringenden λόγος bei Stob. I p. 178. Plut. Plac. I, 28. Galen. H. Ph. c. 10 als Stoisch betrachten lässt, was sich dann wieder durch die dabei besonders

herausgehobene Nichtunterscheidung von Verhängniss und Nothwendigkeit bestätigt, wozu ein Schüler der Stoa veranlasst werden musste. So hätten wir denn für Cicero's Bericht die Stelle der Lehre gefunden, wenn wir bei Diogenes (VII, 138) zur Unterstützung des Satzes, dass die Welt *κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν* regiert werde, lesen, dass wie bei uns die Seele den ganzen Körper, so in der Welt die Vernunft das Ganze durchdringe (vgl. Epiphan. adv. Haer. I p. 12 A); wobei aber ausdrücklich hinzugefügt wird, dass sich diese Vernunft auf das Eine mehr, auf das Andere weniger erstrecke (vgl. Jambl. bei Stob. I p. 896). Haben wir nach der hier angedeuteten Vorstellung Gott als die allgemeine Weltseele anzusehen, die in der Welt als dem göttlichen Körper wirksam ist und in ihm aufgeht, so darf uns, um für Cicero's Ausdruck die nöthige Einschränkung der Lehre zu gewinnen, die Bemerkung nicht entgehen, dass sich in der Kraftäusserung der göttlichen Vernunft ein Gradunterschied finde, der zugleich verschiedene Bezeichnungen ihres Wesens zur Folge haben muss. In den unbelebten Dingen tritt nämlich die göttliche Wirksamkeit als blosse *ἕξις* auf, d. h. als verbindende und zusammenhaltende Körperkraft der unorganischen Natur, so in dem Wasser, der Erde, dem Stein, dem Holze, in den Knochen und Sehnen. Ihr liegt die Luft zum Grunde, welche Ursache der bestimmten Beschaffenheit eines jeden durch die *ἕξις* zusammengehaltenen Körpers ist, wie der Härte des Eisens, der Dichtigkeit des Steines (Diog. L. VII, 139. Sext. adv. Math. IX, 81. Achill. Tat. Is. c. 14, s. Chrys. bei Plut. de Stoic. Rep. c. 43 mit Plut. adv. Stoic. c. 49). In der organischen Natur erscheint dann die göttliche Kraft als Seele, die selbst das Geisterreich und die Sternenwelt organisirt; als Substrat derselben gilt der Äther (Diog. L. l. l.). Indess sehen sich die Stoiker hier zu einer genauern Unterscheidung gedrungen, da ihnen die Pflanze weder ein *ἔμψυχον* noch ein *ζῶον* ist (Clem. Strom. VIII p. 774 A. C. Plut. Plac. V, 26. Galen. H. Ph. c. 38. Cic. de N. D. II, 53, 133); den Pflanzen leihen sie eine blosse *φύσις*, d. h. organische Kraft, die ihre Theile zu einem Ganzen verbindet und zusammenhält, den Thieren dagegen *ψυχή*, und den Menschen *νοῦς*, wodurch sie leben, empfinden, denken (Zenon bei Stob. I p. 538. Galen. de Plac. Hipp. et Plat. VI, 3 p. 521. Sext. adv. Math. Diog. L. l. l. Antonin. VI, 14.

Philo Leg. Alleg. III p. 1091 D. Quod deus sit immut. p. 298 D Turn.). Hierbei wird aber sicher nach dem Vorbilde des Aristoteles gefordert, dass die höhere Natur immer die niedere mit einschliesse (Sext. l. l. §. 84). Natürlich ist dann die ψυχή wie der νοῦς feinere und dünnere Luft oder Äther als die φύσις (Chrys. bei Plut. de St. Rep. c. 41 vgl. mit Zenon bei Stob. l. l.); Feuer und Luft oder Warmes und Kaltes lassen sich daher in so fern als die thätigen Principien betrachten, als sie die Substrate der Alles durchdringenden Weltseele bilden (Nemes. de Nat. Hom. c. 5 p. 164 m. Galen. de Nat. Facult. I p. 8. T. II k.; vgl. Arius Did. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 20). Erwähnt übrigens Diogenes a. O. die beiden Mittelstufen der φύσις und ψυχή nicht, so darf hieraus nicht auf eine Verschiedenheit der Annahmen in der ältern Schule zurückgeschlossen werden, da er durch Aushebung des höchsten und niedrigsten Grades offenbar bloss auf die Art der Wirksamkeit der Weltseele, dass sie nicht Alles mit ihrem ganzen Wesen durchdringe, hindeuten will. Führt dagegen Sextus a. O. die drei ersten Stufen an, indem er die Seele in die höchste einschliesst, so muss er selbst einräumen, dass der νοῦς, wo er sich findet, einen höhern Grad seiner ψυχή bilde. Auf diese Weise lassen sich, ohne dass wir die Eintheilung der Arten der Wesen in der Stoischen Naturlehre (bei Cic. de Nat. II, 12, 33 seqq.) hervorzuziehen genöthigt werden, beide Aussagen gegen die vollständigere des Antonin und Philon genügend ausgleichen, so dass uns nichts mehr hindert, dem Zeugnisse der Paraphrase des Themistius volles Vertrauen zu schenken, Zenon habe auf sämmtliche vier Stufen die Durchdringung der Gottheit zurückgeführt (Them. Par. in Arist. de An. Intr. Hermol. Barb. I c. 33 p. 453 ed. Bas. 1533), was ihn, da die Schule die Einheit der Welt mit allen Mitteln zu beweisen bestrebt war, in den Stand setzen musste, die Welt als ein ὅλον, als eine lebendige Durchdringung der Körper, gegen die durch die Annahme des in der Welt befindlichen Leeren alle Einheit und Continuität aufhebende Atomenlehre darzustellen (s. Diog. L. VII, 143. Sext. adv. Math. IX, 332. Achill. Tat. Is. c. 5 p. 129 D. Stob. I p. 440. 42 mit Plut. Plac. II, 1 [Cyrill. c. Jul. II p. 46 C]. Galen. H. Ph. c. 11, woselbst ich das οὐ in der Vulgate lösche, vgl. Diog. L. VII, 140. Cic. de N. D. II, 45, 115).

Indem uns nun Cicero zu den partiellen göttlichen Wesen der Zenonischen Theologie hinüberführt, kündigt sein Übergang ganz den Epitomator an, der die Göttlichkeit in gleicher Potenz auf schon Gewordenes und Vergängliches zu übertragen sich nicht scheut, allein dadurch doch wiederum ein höchst günstiges Vorurtheil für die Ächtheit seines Berichts erregt, dass er scheinbar Verschiedenartiges, aber wirklich Zusammengehöriges in einer natürlichen Folge aneinanderreiht, um das eigenthümliche Gepräge einer fremden Lehre zu bewahren. Vom Zenon, der einer Alles durchdringenden Vernunft göttliche Kraft zugesprochen, sagt nämlich der Römer weiter: *Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus annorumque mutationibus,* wodurch sich also der frühere allgemein den Stoikern beigelegte Satz, nach welchem Sonne, Mond und alle Sterne vermöge einer sie durchdringenden *animalis intelligentia* zu Göttern gemacht waren (Acad. II, 37, 119 s. oben), wesentlich bereichert. Eine Beglaubigung der Zenonischen Denkart werden wir zunächst in der bereits früher zur Unterscheidung des zwiefachen Feuers benutzten Stelle bei Stob. I p. 538 zu suchen haben, die davon ausgeht: *Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, καὶ πύρινον, πυρὸς τεχνικοῦ — τούτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν* (darnach p. 554 vom Monde). Das künstlerische Feuer, als dessen Erzeugniss die belebende Wärme in den Körpern galt, wollte demnach der Denker nach Oben verwenden (vgl. Achill. Tat. Is. c. 11 p. 133 C. Diog. L. VII, 137. Chrys. bei Stob. I p. 446 und Cic. de N. D. II, 15. 21. 36. 40. 46); weswegen ihn Stobäus zu denen zählt, welche gelehrt, *πυρινὸν εἶναι τὸν οὐρανόν* (I p. 500), wobei ihm *οὐρανός* eigentlich den die Gestirne als feurige Körper umschliessenden Ätherkreis bedeutete (Achill. Tat. Is. c. 5 p. 129 E seqq. [1]). Kleanthes glaubte es durch das Zeugniss zweier Sinne bestätigt, dass Feuer die Substanz der Gestirne sei, indem das Auge ihre glanzvolle Erscheinung, und das Gefühl ihre ausserordentlich erwärmende Kraft zeige (Cic. de N. D. II, 15); und so erhält sich diese Lehre,

---

1) Achilles Tat. gewinnt aber dort aus Zenon's Definition einseitig die Bedeutung des Fixsternhimmels; die Stoische Erklärung bei Diog. L. VII, 138 ist aus Arist. de Caelo I, 9 p. 278, b 15 abzuleiten.

soweit wir die Stoische Physik zu verfolgen im Stande sind, wobei wir nur nicht deutlich genug zu erkennen vermögen, ob schon Zenon die genauere Nachweisung über die Art der Entstehung und des Bestandes der Gestirne gegeben, die im Allgemeinen den Stoikern, bestimmter aber dem Kleanthes und Chrysippus zugeschrieben wird. Beiden stand nämlich fest, dass die Erzeugung der Gestirne auf dem Wege des sich nach Oben durch die Ausdünstungen der Erde und des Wassers entzündenden Feuers vor sich gehe, welches dann, weil, wie Kleanthes behauptete, kein Feuer ohne Nahrung dauernd sich erhalten könne (Cic. de N. D. l. l.), durch dieselben fortwährend aufsteigenden Dünste genährt werde. Durch diesen Nahrungsprocess wollte man eigentlich nur erklären, dass den Gestirnen zu ihrer temporären Erhaltung gleichmässig ersetzt werde, was sie, um andere Körper zu erleuchten und zu beleben, abgegeben hatten. Bei Vertheilung dieser astrischen Nahrungsstoffe gab sich nun besonders das Streben kund, die Dünste nach der Natur der Gestirne gehörig zu sondern. Die Sonne, deren Entstehung ein unmittelbares Übergehen der aus dem Meere aufsteigenden Dünste in Feuer voraussetzte (Plut. adv. Stoic. c. 46. ἄναμμα ἐκ θαλάττης nach Kleanth. bei Stob. I p. 532. Plut. Plac. II, 20. Galen. H. Ph. c. 14 p. 275. Diog. L. VII, 145. Clem. Strom. VIII p. 770 B. Bekk. Anecd. Gr. p. 668, 2. τὸ ἀθροισθὲν ἔξαμμα nach Chrys. bei Stob. I p. 540; vgl. Plut. de Stoic. Rep. c. 41), soll sich aus dem Ocean nähren (Kleanth. bei Cic. de N. D. l. l. und c. 46. Diog. L. l. l. Porphyr. de Antro Nymph. p. 257 Holst. Plut. de Iside c. 41. Galen. H. Ph. c. 14 p. 277. Plut. Plac. II, 23), weswegen sie sich auch, wie Kleanthes meinte, nicht über den Kreis der Sommer- und Winter-Sonnenwende hinaus bewege, damit sie sich nicht zu weit von ihrer Nahrung entferne (Cic. de N. D. III, 14, 37. Macrob. Saturn. I, 23; vgl. Stob. I p. 532 seqq. Galen. Plut. l. l. und über die Lage des Ocean nach Kleanthes s. Gemin. Elem. Astron. c. 13 p. 53 A); während der Mond, dessen Feuerstoff, wie das mattere Licht zeige, nicht mehr rein, sondern schon mit Luft gemischt sei (Stob. I p. 448. 554. 556. 564. Plut. Plac. II, 25. 30. Laur. Lyd. de Mens. III, 8. Ps. Galen. H. Ph. c. 15 nennt statt der Luft die Erde), durch die aus dem Quell- und Flusswasser sich absetzenden Dünste, die übrigen Sterne dagegen durch den feuchten Auf-

schlag der Erde sich nähren (Chrys. bei Stob. I p. 554; s. Diog. L. Porphyr. de Ant. N. Plut. de Iside l. l. Cic. de N. D. II, 46). Kleanthes kann unmöglich seine Leser überzeugt haben, wenn er sie über diese Lehre auf die Homerische Stelle Il. XVI, 233 verwies, in welcher er *Ζεῦ ἀναδωδωναῖε* zu lesen rieth (Plut. de Aud. Poët. c. 11 p. 31 E); als Heraklitisch bewährt sie sich uns durchaus, nur haben wir den Process für die obern Körper, der durch eine Verwandlung der Erde in Feuer bedingt ist, als eine Stoische Zuthat zu betrachten und sorgfältiger zu scheiden, als es von den Spätern (Plut. Plac. II, 17. Galen. H. Ph. c. 13 p. 273. Stob. I p. 510) geschehen ist. Denn eine zweite Verwandlungsweise des Feuers, nämlich ein unmittelbares Übergehen aus Erde in Feuer und somit auch aus Feuer in Erde in der Absicht als Heraklitisch anzunehmen, um jener meteorologischen Erklärung von der Nahrung der Gestirne aus dem dunstigen Aufschlage der Erde Glauben zu verschaffen, lässt sich weder durch sichere Zeugnisse der Alten bewähren, noch aus der Lehre des Ephesischen Denkers rechtfertigen. Schleiermacher's Gründe halten hier die Prüfung nicht aus (im Herakleitos S. 384 folg. u. 404 folg.). Denn erstlich nimmt die Erde in Heraklit's Lehre eine durchaus untergeordnete Stelle ein; der Physiolog wusste von ihr wenig zu sagen (s. Diog. L. IX, 11), weit mehr schon die Heraklitisirenden Stoiker; sodann ist der Weg nach Oben und Unten, wie Heraklit ausdrücklich sagt, Einer (s. fr. 28), er schliesst also einen zweiten unmittelbaren Weg gänzlich aus; endlich will die ganz allgemein gehaltene Darstellung des Diogenes (IX, 9), die ein entscheidendes Gewicht abgeben soll, nur den Gang nach Oben oder feuerwärts beschreiben: die Erde sendet dunklen Dunst zur Nahrung des Meeres, das Meer dagegen verfeinerten und glänzenden Dunst zur Nahrung des Feuers; so dass auch hier die Dünste streng geschieden werden, wobei bloss die Form des Ausdrucks, wie sie dem excerpirenden Diogenes ganz gewöhnlich ist, die Vorstellung verallgemeinert. Vermischung Stoischer Annahmen mit dem ächten Heraklitismus liegt also offenbar jenen spätern Zusammenstellungen zum Grunde, mag sie nun ein Werk der Heraklitisirenden Stoiker selbst oder erst der jüngern Compilatoren gewesen sein; sie bleibt nicht ohne Beispiel, wenn wir jetzt nur darauf achten, wie unheraklitisch Stobäus (I p. 524; s.

dagegen Plut. Plac. II, 20) bei Erklärung der Sonne mit dem νοε-ρόν vorgreift, und bemerken, dass schon auf den Heraklit die Lehre von dem Weltbrande zurückgeführt wird (Plut. de Def. Orac. c. 12. Sext. Hyp. I, 212. Antonin. III, 3. Alex. Aph. in Meteor. fol. 90 A. Simpl. in libr. de Caelo fol. 68 B. in Phys. fol. 257 B).

In so fern nun aber, um die Zenonische Lehre wieder aufzunehmen, die Gestirne aus dem ätherischen Feuer bestehen, besitzen sie Leben, Empfindung und Verstand (vgl. Cic. de N. D. II, 15). Dass sie leben, beweist ihre Selbstbewegung (vgl. Achill. Tat. Is. c. 13 p. 133 E seqq.), und da sich regelmässig Nichts ohne Verstand bewegt, so zeigt gerade ihre geordnete und gleichförmige Bewegung, dass sie mit Empfindung, Verstand und Vernunft begabt sind (vgl. Cic. de N. D. II, 16. 21); woraus dann nothwendig folgt, dass sie zu den Göttern zu zählen sind (Cic. l. l. II, 15 fin. 21, 54; vgl. Stob. I p. 66. Plut. Plac. I, 7, 14. Epiphan. adv. Haer. I p. 12 A). Alles, was ätherisch, ist daher auch göttlich (Cleanth. Hym. in Jov. v. 16). Es ist mir unbedenklich, dass die Stoiker von der Beschaffenheit der Götterspeise den Grad der Götternaturen abhängig sein liessen (vgl. Chrys. bei Plut. de St. Rep. c. 39. Musonius bei Stob. Serm. 17, 43 mit Cic. de N. D. II, 16); da nun, wie wir fanden, Sonne und Mond als die reinsten Ätherflammen die geläuterteren Dünste erhielten, so nehmen sie, zuoberst die Sonne, den ersten Rang unter den Gestirnen ein (vgl. Cic. de N. D. II, 19, 49. 36, 92. 40, 102. Arius Did. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 15). Nach den Versicherungen der Alten waren hier Apollon mit der Sonne, und Artemis mit dem Monde Eins (Cleanth. u. Chrys. bei Macrob. Satur. I, 17. Diogen. Babyl. bei Phaedr. fr. Col. V, 22—24. Cic. de N. D. II, 27. III, 20, 51. Serv. in Virg. Georg. I, 5. darnach der Mythogr. II. Prooem. unter den Script. rer. myth. p. 74, 18 B.). Mit ihnen als den uns näher liegenden Körpern, die sich als die Quelle alles Segens und Gedeihens in der Natur darstellten, beschäftigte sich daher die Stoa am meisten, schloss sich aber in Übrigem durchaus dem Platonischen Planetensystem an (vgl. Chrys. bei Stob. I p. 446. 48. damit Cic. de N. D. II, 46, 119 u. c. 20). Zenon und nach ihm die übrige Schule [1]) lieh beiden Planeten eine

1) In der Zusammenstellung bei Plut. Plac. II, 16 und Galen. H.

zwiefache Bewegung, ausser der täglichen allen Körpern gemeinsamen die durch den Thierkreis, wobei nach dem Vorgange des Eudoxus bemerkt wurde, dass der Mond in seinem Durchgange, eben weil er sich schräger bewegt, als die Sonne, eine gekrümmte Bewegung mache (*ἑλικοειδῆ* s. Stob. I p. 538. Diog. L. VII, 144; vgl. Cic. de N. D. II, 19, 40. Serv. in Virg. Georg. I, 249). Je mehr indess die Schule darauf ausging, die Wirkungen dieser Körper zu verfolgen, um göttliches Leben durch die ganze Welt zu verbreiten, um so natürlicher war es ihr, die Jahre und Jahreszeiten und die Monate als regelmässig erfolgende Umläufe der Sonne und des Mondes zu vergöttern. Cicero knüpft diese vergötterten Zeitperioden an die Gestirne an, muss uns deshalb zu verstehen geben, dass vermöge dieses Überganges an eine Folge der Körper und dabei zuletzt an Sonne und Mond zu denken sei, welche beide nach Stoischem Sprachgebrauch besonders unter *ἄστρα* begriffen waren (Stob. I p. 518). Spuren von Stoischer Vergötterung der Mondsperiode kann ich übrigens nur noch in der Chrysippischen Lehre nach einer Andeutung des Herculanischen Fragments des Phädrus (Col. II, 16 nach der sichern Ergänzung v. Petersen, vgl. damit Stob. I p. 556; Cicero ist auch hierbei de N. D. II, 27, 69 mehr auf die Römer bedacht) wiederfinden. Wollten wir dabei an den durch Vorderasien stark verbreiteten ursprünglich Phrygischen Dienst des Men (s. Strabo XII p. 557 u. 580 Cas. Procul. in Tim. IV, 251) anknüpfen, so würden wir den Standpunkt der Stoa durchaus verkennen, der sich vielmehr von dem Gebiete der Platonischen Lehre aus entwickelt und befestigt haben muss, wo Platon die an der Vernunft Theil habenden guten Seelen als Ursachen der Bewegungen einwirken liess und aus diesem Grunde zu Göttern stempelte. In der Stelle de Legb. X p. 899 lesen wir ausdrücklich: *"Ἄστρων δὲ δὴ πέρι πάντων καὶ σελήνης ἐνιαυτῶν τε καὶ μηνῶν καὶ πασῶν ὡρῶν πέρι, τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτιαι ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα*

Ph. c. 13 p. 272 darf für den Kleanthes keine Abweichung angenommen werden.

ὄντα, κοσμιοῦσι πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπῃ τε καὶ οὕτως; (vgl. Procul. in Tim. IV, 248). Ganz unwahrscheinlich darf es uns dann nicht sein, dass gegen diese Stoisch ausgebildete Lehre Karneades polemisch auftrat und mit Rücksicht hierauf argumentirend zeigte, dass Götter gar nicht vorhanden sein könnten, vgl. Karn. nach Klitomachus bei Sext. adv. Math. IX, 184.

Zum Schlusse unserer Forschung über den Zenon möchten wir noch gern seiner vollen Bedeutung nach ergründen, was Cicero zuletzt mehr andeutet, als ausführt und fast nur im Widerschein der Zenonischen Theologie erkennen lässt, weil seinem Epikureer mehr daran liegt, das Stoische Oberhaupt am Ende ganz zu verurtheilen. Von welchem Standpunkte aus Letzterer sein Urtheil fälle, kann mit Sicherheit nicht eher entschieden werden, als bis wir die Sätze des Stoikers und die Art, wie er zu diesen gelangte, genauer ermittelt haben. Zuvörderst lässt sich aus Cicero's Vortrage der Gedanke ausscheiden, dass nach Zenon's Erklärung der Hesiodischen Theogonie jene Kroniden, Zeus, Hera, Hestia und so auch die übrigen Götter aufhörten persönliche Götter zu sein, dass der Stoiker vielmehr lehre, diese Namen seien in einer gewissen Bedeutung unbeseelten und stummen Dingen in der Natur beigelegt. Dabei fordert der Ausdruck *docet* auf ein bestimmtes Princip zurückzuschliessen, welches Zenon in seiner Auslegung befolgt und gleichsam systematisch zum Aufbau einer besondern Lehre verwendet habe; weswegen wir hier von jenem in der Stoa stark eingewurzelten, vom Chrysippus mit einem übermässigen Aufwande durchgeführten Streben hinwegsehen müssen, Verse der Dichter zur Beglaubigung und Unterstützung eigner Lehrsätze zu wählen (Diog. L. X, 27), bei deren Benutzung Zenon (vgl. Diog. L. VII, 25. Themist. Or. VIII p. 108 C. D. Proculi Schol. in Hesiod. Op. v. 291. p. 168 Gaisf. Eust. in Il. *B* p. 238. [Plut. frag. comment. in Hesiod. c. 9 p. 770 Wytt.] und Plut. Quomodo adolesc. c. 12) und nach ihm Kleanthes (vgl. Plut. a. O.) [1]) Veränderungen durch Umstellung ganzer Versglieder oder selbst durch Umdrehung des Sinnes nicht unzulässig fan-

1) Hiernach lässt sich Chrysippus Vorschlag auf der Grabschrift des Sardanapal beurtheilen, s. Athen. VIII p. 336 A. 337 A; vgl. auch Chrys. bei Plut. de Stoic. Rep. c. 14.

den, wo es galt, den Gedanken des Dichters nach ihrer Lehre zu handhaben. Bewähren wollte freilich Zenon doch auch durch jene Erklärung, was er selbst angenommen; hatte er aber die Götter bei Hesiod in physische Erscheinungen umgewendet, so zeigt dieses sein Verfahren, dass die Hesiodische Dichtung physiologischen Zwecken dienstbar und darum auf ein bestimmtes Maass der Auslegung zurückgeführt gewesen sei. Ein erfreuliches Licht verbreitet Cicero selbst über dieses Helldunkel, wenn er uns später offenbar die Resultate aus Phädrus Excerpten zusammenfassend (II, 24, 63 seqq. III, 24, 62 seqq.) zu verstehen giebt, dass sich in der Stoa zuerst Zenon, nachher weit ausführlicher Kleanthes und Chrysippus mit der allegorisch physiologischen Deutung der Mythen und mit der etymologischen Auflösung der Götternamen beschäftigt hatten, wozu er sonst noch bemerkt, dass die Stoiker eifrig dem etymologischen Ursprunge der Worte nachgeforscht (de Off. I, 7, 23). Berichtet er, dass Chrysippus im zweiten Buche *περὶ θεῶν* die Mythen des Orpheus, Musäus, Hesiod und Homer dem angepasst habe, was er im ersten nach eigner Lehre über die Götter gesagt (de Nat. D. I, 15, 41), so erwähnt sein eigentlicher Gewährsmann, Phädrus, bei dieser Gelegenheit eben dasselbe nicht minder vom Kleanthes (frag. Col. III, 23), und lässt auch später durchblicken, in welcher Beziehung der Babylonier Diogenes in der Schrift *περὶ τῆς Ἀθηνᾶς* das Gebären des Zeus und den Ursprung der Athena physiologisch gedeutet hatte (hierüber d. Nähere a. O.). So ist gleichfalls die Stoische Allegorie der Naturgötter gemeint, wenn Chrysippus in dem Werke *περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων* jener Darstellung der Hera und des Zeus auf dem Bilde im Heräon zu Samos eine physische Deutung untergelegt haben soll (Diog. L. VII, 187. 188. Orig. c. Cels. IV, 48 p. 540; vgl. Lobeck Aglaoph. I p. 606 seqq.); unter diesen alten Physiologen haben wir den Orpheus und Musäus [1], überhaupt die Theologen, welche über die Götter im naturphilosophischen Sinne nach Stoischer Voraussetzung gesprochen haben, zu begreifen.

---

1) Die *πρῶτοι φυσιολογήσαντες* bei Arist. de Caelo III, 1 p. 298, b 29 Bekk., welche der Stagirit Met. I, 3 p. 10, 30 Br. *πρώτους θεολογήσαντας* nennt, sollen nach Simplicius Orpheus und Musäus sein, zu de Caelo p. 510, a 21 Br.



Zenon's Bestrebungen scheinen vorzugsweise auf den Homer und Hesiod gerichtet gewesen zu sein; vielleicht dürfen wir diesen den Arat noch anreihen, da uns ein Zenon unter dessen Erklärern genannt wird (Petav. Uranol. p. 267 B), Arat aber durch den Unterricht zuerst unsers Zenon, dann des Persäus in der Stoischen Philosophie gebildet sein (Vita Arati bei Buhle T. II p. 445 d. Ausg.), auch den Homerischen Studien beider Lehrer die Anregungen zu seiner Ausgabe der Odyssee verdankt haben mochte (Vita Arati bei Petav. Uran. p. 269 E. bei Buhle p. 431. Suid. s. v. *Ἄρ.*; vgl. Diog. L. IX, 113). Zenon schrieb, wie Dio Chrys. erwähnt, *εἴς τε τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσσειαν, καὶ περὶ τοῦ Μαργίτου* (Or. LIII p. 275 R.). Dass er die Odyssee dem Verfasser der Ilias abgesprochen, sollte man beinahe durch ein dürftiges Excerpt des Prokulus zu vermuthen versucht werden, nach welchem es vom Homer heisst: *Γέγραφε δὲ ποιήσεις δύο, Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσσειαν· Ξένων καὶ Ἑλλάνικος ἀφαιροῦσιν αὐτοῦ*, d. h. nicht etwa beide Gedichte, sondern die Odyssee, wie uns die Vergleichung des Venetianischen Codex lehrt, in welchem *ἡνξενων* steht, woraus offenbar *ἣν Ξένων* herausgelesen werden muss (s. Bibl. d. alten Lit. u. Kst. St. 1, Ined. p. 11, auch Bekker Praef. in Hom. Il. p. I). Allein wie denen, welche in diesem *Ξένων* den Stoiker *Ζήνων* finden wollten, doch die Zusammenstellung mit dem Hellanikus, den sie für den Logographen hielten, anstössig war (Heyne ad Ined. p. 21. 22. ihm folgend Sturz Hellanici frag. p. 156; s. Tychsen Comment. de Quint. Smyr. p. LXI not.), so müssen auch wir um so mehr von jener Vermuthung ablassen, als wir jetzt durch ein entscheidendes Zeugniss der Venetianischen Scholien (Il. *M*, 435; vgl. hierüber Grauert in der nachher genannten Abhandlung S. 209 mit Welcker der Epische Cyclus S. 11) von der Richtigkeit des Namens *Ξένων* überzeugt werden, und aus Anführungen der Homerischen Scholien unzweideutig erkennen, dass jener Hellanikus vielmehr ein jüngerer Homerischer Grammatiker aus der Zenodotischen Schule gewesen, der mit dem Aristarch zugleich blühete (s. Suid. s. v. *Πτολεμ. Ἐπιθέτης*; vgl. Sturz l. l. §. 10 u. Grauert über die homerischen Chorizonten im Rh. Museum Bd. I S. 204—8). Xenon möchte dadurch unbedenklich zu den Anhängern des Zenodot gehören; liess der Cittier Zenon nach dem Vorgange

des Aristoteles selbst den Margites dem Homer, so konnte er um so weniger an die Spitze der Chorizonten gelangen. Von ihm zeichnet uns nun der Laertier Diogenes 5 Bücher *Προβλημάτων Ὁμηρικῶν* auf (VII, 4); sicherlich enthielten sie Alles, was der Stoiker für Kritik und Auslegung der drei Gedichte leistete; so mochte er in ihnen die Untersuchung über die Reise des Menelaus vorgenommen und sich dabei für die Lesart *καὶ Σιδονίους Ἄραβάς τε* in Odyss. IV, 84 erklärt haben (Strabo I p. 41 u. XVI p. 1131), während sich Krates (vgl. Eust. ad Odyss. l. l.) und Posidonius (Strabo l. l.; vgl. Bake Posid. Reliq. p. 112—114), beide offenbar durch Zenon's Urtheil veranlasst, für die von Strabo als alt bezeichnete Lesart entschieden, Ersterer jedoch nach einem ächt Stoischen Kriterium für *Ἐρεμνούς*, Letzterer dagegen für *Ἐρεμβούς*. Hiernach möchte ich glauben, dass Zenon dort auch den Homerischen Ocean aufgesucht und dadurch den Kleanthes und Krates aufgefordert habe, dieselbe Betrachtung zu erneuern (s. Gemin. Elem. Astr. c. 13 p. 53). Recht deutlich vermögen wir aber noch das Princip seiner Homerischen Auslegung zu erkennen, wenn Dio Chrys. a. O. fortfährt: *ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν τοῦ Ὁμήρου λέγει, ἀλλὰ διηγούμενος καὶ διδάσκων, ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν· ὅπως μὴ φαίνηται αὐτὸς αὑτῷ μαχόμενος ἔν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρῆσθαι.* Dürften wir von den letzten Worten aus zugleich auf Lösung solcher Widersprüche zurückschliessen, welche Homerische Kritiker in der Ilias und Odyssee zum Beweis für die Verschiedenheit der Verfasser aufzeigten, so hätten wir wiederum einen sehr triftigen Grund gewonnen, unsern Stoiker von dem Chorizonten Xenon durchaus zu sondern. Neu in der Aufstellung war nun freilich jener Grundsatz der Homerischen Auslegung nicht; nach Dio a. O. eigneten wir ihn schon früher dem Antisthenes zu, bemerkten jedoch, dass er von diesem Cyniker selbst wohl nach Anleitung jener Allegoriker aus der Sokratischen Zeit ausgesprochen, aber nur nach der einen Seite der allegorischen Erklärung gehandhabt war. Zenon muss ihn durch die Cynische Schule empfangen, dann aber, wie uns Dio bedeutet, sich das Verdienst beigemessen haben, ihn im Einzelnen durchgeführt und anschaulich gemacht zu haben, doch keineswegs in der Absicht, den Homer gegen frühere Tadler

zu rechtfertigen, sondern durch den alten Dichter die Sätze der Stoischen Naturforschung zu bewähren. Dio fügt hinzu, dass Zenon's Schüler Persäus und mehrere Andere, natürlich den Krates von Mallos nicht ausgenommen, nach demselben Grundsatze des Lehrers den Homer schriftlich gedeutet; wir dürfen behaupten, dass so der Stoa negativ das Verdienst gebührte, zu einer besonnenern Kritik und Erklärung des Homer angeregt zu haben, welche mit dem trefflichen Aristarch erwachte, der gegen sämmtliche Klügler der Stoischen Schule eifernd (s. Eust. in Il. p. 3. 40. 614 ed. Rom.) nur in so weit die allegorische Deutung zulassen wollte, als sie sich etymologisch rechtfertigen lasse (s. Eust. l. l. p. 561). Dass übrigens Kleanthes in seiner Schrift πρὸς Ἀρίσταρχον (Diog. L. VII, 174 [1]) gegen diesen Widersacher der Stoa im Felde der Homerischen Kritik aufgetreten sei, wie Wolf vermuthete (Proleg. ad Hom. p. ccliv not.), dürfen wir unmöglich einräumen, wenn wir bedenken, dass der Kritiker Aristarch Ol. 156 blühete, Kleanthes Nachfolger, Chrysippus, aber schon Ol. 143 gestorben war. Nein, die Polemik des Stoikers wird die Lehre des Samiers Aristarch von der Axendrehung der Erde betroffen haben, die, weil sie die Hestia aus ihrer Stelle herausbewegte, den Kleanthes, gleichsam um gegen so gewagte Neuerungen die allgemein Stoische Annahme zu schützen (s. Diog. L. VII, 145. Cic. de N. D. II, 39), veranlasste, die Griechen zur Klage gegen die Gottlosigkeit des Mannes aufzurufen (s. Plut. de Facie c. 6 mit Menag. ad Diog. L. VII, 85; vgl. Plut. Quaest. Plat. VIII, 1. Sext. adv. Math. X, 174 u. Boeckh im Philol. S. 123).

Was nun Zenon's Hesiodische Studien anlangt, so haben wir sie in der Art zu beschränken, dass sie bloss auf die Theogonie gerichtet und nicht, wie die Homerischen, in besondern Schriften niedergelegt, sondern nur physiologischen Darstellungen des Denkers dienstbar gewesen sein können. Die Andeutungen, welche hierüber hauptsächlich in den Griechischen Scholien vorliegen, bestätigen nicht nur, dass die für die Homerischen Gedichte aufgestellte Norm der Auslegung auch für das Hesiodische gegolten, sondern liefern auch merkwürdige Auf-

---

1) Mohnike zu dieser Stelle in seinem Kleanthes d. Stoiker Bd. I. S. 93. 94 vermischt beide Aristarche.

schlüsse über das ganze Verfahren der allegorischen Deutung. Wir müssen sie hier aufnehmen, dabei aber vorläufig auf Nachweisung dessen verzichten, was spätere Anhänger auf diesem Gebiete zu erweitern und abzuändern versucht haben. Zunächst erfahren wir, dass den Zenon die Frage nach den weltbildenden Principien der Hesiodischen Dichtung beschäftigte, zumal gleichzeitige Grammatiker und Sophisten in Athen das Hesiodische Chaos und dessen Entstehung nicht zu erklären vermochten (Apollodor. bei Diog. L. X, 2. Sext. adv. Math. X, 18. 19. Eudocia Viol. p. 172 s. v. *'Επίκουρος*). Man sollte glauben, der Stoiker habe hierbei seine Urmaterie als die unentwickelte form- und qualitätslose Einheit der elementarischen Stoffe (Diog. L. VII, 134. 137. 150. Stob. I p. 322) zum Standpunkt genommen; allein davon mochte ihn die Lehre, als deren Repräsentanten Aristoteles den Hesiod nennt, abhalten, dass Nichts ungeworden sei, Einiges aber, obwohl geworden, unvergänglich bleibe, Anderes wiederum vergehe (vgl. Arist. de Caelo III, 1 p. 298, b 25). Stellte daher Hesiod ein gewordenes Chaos an die Spitze, so suchte Zenon hierunter einen gleichfalls gewordenen Stoff und erklärte das *Χάος*, der Etymologie von *χεῖσθαι* folgend, für Wasser (Schol. ad Apoll. Rh. I, 498. Philo de Incorr. Mundi p. 941 D. Schol. ad Hesiod. Theog. v. 116. Cornut. de N. D. p. 38. 39 Gale); eine Deutung, die jedenfalls schon Platon berücksichtigt (Cratyl. p. 402 B) [1], Spätere aber eben so unrichtig zur Ableitung des Thaletischen Urstoffs (J. Diaconus in Theog. v. 116 p. 456 Gaisf.), als zur Erklärung der Pherekydeischen Chthonia (Achill. Tat. Is. p. 125 E. Schol. ad Hes. Theog. p. 392) benutzt haben. Indem nun dieses Urwasser im Niederschlage zu Schlamm wurde, setzte sich daraus die Erde ab (Schol. ad Apoll. Rh. l. l.), so dass also Festes aus Flüssigem in fortschreitender Entwicklung geworden sei. So stellte auch die von Hellanikus und Hieronymus mitgetheilte Orphische Kosmogonie Wasser und Erde als Urstoffe voran, wobei der Niederschlag des Wassers in Schlamm als Übergangsstufe betrachtet wurde (Damasc. de Princip. p. 381). In dem Hesiodischen Epitheton der Erde als *πάντων ἕδος ἀσφαλές*

---

1) Ich finde, dass ich hier mit Mützell de Emend. Theog. Hesiod. p. 397 zusammentreffe.

musste Zenon gleich eine Gewähr für seine Annahme, *ὑποστάθμην πάντων τὴν γῆν* (Diog. L. VII, 137 mit Schol. ad Theog. v. 116; vgl. d. Fragment bei Stob. I p. 406. 408), finden, welche ihm dann sofort das leitende Kriterium in der Abweisung von Vers 118 an die Hand gab. Denn dass er selbst Vers 117, der von der Erde handelt, als eingelegt ausgegeben, wie die kritische Bemerkung in der Baseler Handschrift bei Heinsius glauben machen will, darf hier nur als baare Verwirrung aufgenommen werden; die ursprüngliche Bemerkung des Scholiasten sollte vielmehr von den Versen 118 und 119 gelten, die bekanntlich Platon und Aristoteles in Anführungen ausliessen, ohne aber dadurch ihre Unächtheit aussprechen zu wollen. Zenon's Kritik ergiebt sich mir ganz unzweideutig aus Schol. ad Apoll. Rh. a. O., wo es nach Hesiod bei Zenon heisst, nach dem Wasser und der Erde *τρίτον Ἔρωτα γεγονέναι*, so dass der Stoiker, was vom Entstehen des Tartarus gesagt wird, nicht anerkannt, vielmehr die Erde als zweites und den Eros als drittes Erzeugniss gesetzt haben muss. Eros war ihm dann das Feuer als bewegendes Princip (Schol. ad Apoll. Rh. a. O. ad Theog. v. 120), und somit Wasser, Erde und Feuer die erste Trias in der kosmischen Entwicklung, wodurch er wieder mit der dem Onomakritus beigelegten Orphischen Kosmogonie zusammentraf, die Feuer, Wasser und Erde als die Principien der Dinge ansah (Sext. Hypot. III, 30. adv. Math. IX, 361, darnach Galen. H. Ph. c. 5 p. 243 K).

Wir knüpfen hieran, was Diogenes berichtet, nach Zenon habe zuerst Hesiod den *οὐρανός, κόσμος* und die Erde rund genannt (VIII, 48). Der Compilator erwähnt dieses als eine abweichende Angabe, indem Phavorinus dasselbe vom Pythagoras, Theophrast dagegen vom Parmenides aussage; für den Hesiod darf deshalb der bezeichnende Ausdruck nicht selbst gefordert, das *ὀνομάσαι* vielmehr nur im Sinne der allegorischen Auslegung des Zenon gefasst werden, wodurch dieser hier nicht nur eigene Annahmen beglaubigen, sondern jedenfalls zugleich der Pythagorischen Schule die Priorität in der Aufstellung von Lehrsätzen entziehen wollte, die ihr sonst zugeschrieben wurde. Wir können mit Bestimmtheit Vers 126 – 28 der Theogonie als die Stelle bezeichnen, in welche der Stoiker beide Annahmen hineintrug; das *ἶσον ἑαυτῇ* bezog er zur Bestätigung der Stoischen

Behauptung (vgl. Plut. Plac. III, 10) auf die sphärische Gestalt (vgl. Schol. ad Arat. Phaen. v. 22 p. 15 und 270 Buhle; dem Zenon muss Krates gefolgt sein, s. Schol. ad Theog. p. 480) und deutete den οὐρανὸν ἀστερόεντα als κόσμον, und zwar den Stoischen Sprachgebrauch von κόσμος zum Grunde legend, als διακόσμησιν τῶν ἀστέρων (s. Diog. L. VII, 138 [daraus Suid. s. v. κόσμος]. Philo de Incorr. M. p. 939 B. C; vgl. Cleanth. Hym. in Jov. v. 7) [1]). Demnächst bemerken uns die Hesiodischen Scholien zu den Versen, die von der Geburt des mit der Erde erzeugten Geschlechtes des Himmels reden, Zenon habe unter den Titanen die στοιχεῖα der Welt und unter den Cyklopen die Kreisbewegungen am Himmel verstanden und in diesem Sinne die Namen derselben physisch gedeutet (s. ad v. 134 seqq. u. 139): so sei Κοῖος die ποιότης, das heisst doch die in der Beschaffenheit, dem Warmen und Kalten, wirksame Kraft, Κρεῖος das Herrschende in der Welt (τὸ βασιλικὸν καὶ ἡγεμονικόν), der Hochwandler Ὑπερίων (von ὑπεράνω ἰέναι) die ἄνω κίνησις, Ἰαπετὸς (von ἵεσθαι und πέτεσθαι) die nach Oben strebende Kraft der specifisch leichten Körper (vgl. hiernach Cornut. de N. D. p. 41. 42. Etym. M. s. v. Κοῖος und Eust. ad Il. Θ, v. 479); Allegorien, die uns um so mehr den Ernst, in welchem sie aufgestellt werden, bewundern lassen, als sie durch ein leeres Etymologisiren bedingt sind, dem wiederum die Annahmen einer neuern Physik zu Hülfe kommen müssen. Als Zenonisch will sich uns darnach auch die Deutung des Dichtermythus von der Entmannung des Uranos durch Kronos und der Fesselung des Kronos durch Zeus (Theog. v. 154 seqq. 459 seqq.) bewähren, welche Cicero als Beispiel der allegorisch physiologischen Auslegung der ältern Stoiker vorträgt (de N. D. II, 24 seqq.); war sie rein nach Hesiod gemacht, so müsste ich sie für die historische Kritik des theogonischen Gedichts in so fern als wichtig bezeichnen, als sie in diesem eine Erzählung von Kronos Fesselung voraussetzen würde. Dieser Deutung zu Folge soll nämlich Οὐρανός die uranische feurige Natur, die Ätherkraft sein, die, weil sie Alles durch sich erzeuge, den

1) Ist dadurch die zwiefache Beziehung für Hesiod in dem Excerpte des Diogenes gesichert, so ist auch Karsten's Bedenken in Bezug auf den Parmenides gehoben, s. Parm. Reliq. p. 254 not. 95.

Theil des Körpers nicht brauche, der zur Zeugung die Verbindung mit einem andern bedürfe; *Κρόνος* aber sei *Χρόνος* (vgl. Plut. de Iside c. 32. Schol. ad Hes. Theog. v. 137. ad Apoll. Rh. I, 1098), der den Umlauf der Zeiten beherrsche; nach der Dichtung verzehre er seine eigenen Kinder, weil die Zeit in ihrem Laufe die Zeiträume verschlinge (vgl. Phot. im Etym. M. s. v. *Κρόνος*, auch Athenag. Leg. c. 18 p. 84. Sallust. de Diis c. 4 p. 9 G.); Zeus fessele ihn, damit die Zeit keine regellosen Verläufe habe, sondern durch die Umläufe der Gestirne wie durch Fesseln gebunden werde. Tullius schliesst hieran zunächst die Bedeutung der Kroniden mit Rücksicht auf die in dem Kronidenreiche vertheilten Besitzthümer; die Übereinstimmung, welche sich zwischen den dort gegebenen und den gleich von uns dem Stoischen Oberhaupte beizulegenden Deutungen herausstellt, lässt annehmen, dass dieses die Folge bei Zenon gewesen. So hätten wir in diesem Übergange den Ort gefunden, an welchem der Stoiker dasjenige über das Wesen der Hesiodischen Götter aussprach, was die fragliche Stelle des Cicero, von der wir ausgingen, andeutend enthält; sie setzt sich offenbar mit V. 453 seqq. der Theogonie in Beziehung, beweist jedoch an sich noch nicht, wie behauptet worden (Göttling Praef. ad Hes. pag. XXIV), dass die von Diogenes L. VII, 147 mitgetheilten Allegorien der Naturgötter auf Zenon's Erklärung der Hesiodischen Theogonie zurückzuführen seien; Diogenes lässt sie ganz allgemein von den Stoikern aufgestellt sein. Den Beweis haben wir vielmehr aus dem Herculanischen Bruchstück des Phädrus Col. V, 27 seqq. zu liefern; hier eifert der Babylonier Diogenes gegen eine Erklärung, die sich nach seiner Polemik zu schliessen in der ältern Schule geltend gemacht haben muss, dass die einzelnen Götter Theile der durch das Elementarische verbreiteten Zeuskraft seien. Der Babylonier nannte noch einen Vertreter dieser Lehre, der nach der Anführungsweise für die Schule von Bedeutung war, dessen Name jedoch in der Stelle zur Hälfte unkenntlich geworden ist. Durch Vergleichung jener Erklärung mit der bei dem Compilator Diogenes, welche bestimmt denselben Charakter an sich trägt, und durch Hinzunahme dessen, was Cicero ausdrücklich dem Zenon zueignet, ergiebt sich ohne Widerrede, dass der Stoiker Diogenes den Zenon nannte, der Compilator Diogenes demnach eben diesen,

dem dann Kleanthes und Chrysippus folgten, verstanden haben muss [1]). Vom Zeus heisst es dort beim Laërtier, Δία nennten ihn die Hellenen, weil durch ihn Alles sei (δι' ὃν τὰ πάντα), Ζῆνα dagegen, weil er Ursache des Lebens (τοῦ ζῆν) sei (vgl. Arius Did. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 15. Schol. in Il. *O*, 188 Bekk.). Erstere Ableitung erhielt sich im Wesentlichen noch beim Posidonius (Laur. Lyd. de Mens. IV, 48), während Chrysippus beide bewahrte, aber gerade dadurch, dass er die Stelle des Platonischen Kratylus einschaltete, selbst verrieth, dass die missverstandenen Etymologien beim Platon die Stoische Methode befestigt hatten (s. Stob. I p. 48. Plat. Crat. p. 396 A), welche sich in dem jedenfalls spätern Orphischen Κρατήρ geltend zu machen wusste (bei J. Diaconus ad Hes. Theog. v. 381; vgl. Lobeck Aglaoph. I p. 735. 736). Giebt Zeus aber Leben und ist der Äther seine Erscheinungsweise, so konnte mit Rücksicht hierauf recht wohl neben der Ableitung von ζῶ die andere von ζέω bestehen, und Zeus als die ζέουσα οὐσία aufgefasst werden (Athenag. Leg. c. 6 p. 29. c. 18 p. 83. Etym. M. s. v. Ζεύς); Diogenes lässt dagegen die Athena eben als die Tochter des Äthergottes die durch den Äther verbreitete Grundkraft des Zeus sein, vermischt aber in seiner Berichterstattung, was die Stoa, wie wir oben sahen, genau sonderte, wenn er das künstlerische Feuer auf den Hephästos zurückführt, den wir nicht anders als das Erdfeuer fassen dürfen (τὴν φλόγα bei Plut. de Iside c. 66). Hera vertrat dann durchweg das zwischen Äther und Wasser befindliche Gebiet der Luft, und Poseidon das des Wassers als befruchtenden und nährenden Elementes (Phaedr. fr. Diog. L. l. l. Plut. de Iside c. 40. Cic. de N. D. II, 26. 28. III, 25, 64. Acad. II, 37, 119. Macrob. Saturn. I, 17. Athenag. Leg. l. l.). Die ganze Kraft und die Natur der Erde, fügt Cicero (de N. D. II, 26) bei, wurde dann dem Hades geweiht; dieser raubte nach dem Mythus die Persephone, welche das Saamenkorn der Erdfrüchte bedeute (vgl. Plut. de Iside l. l.; etymologisirend erklärte Kleanthes die Φερσεφόνη als τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φονευόμενον πνεῦμα bei Plut. de Iside c. 66, darnach der Verfasser des Orphischen Hymnus 29, 16); nach

1) Zenon's Namen hat übrigens schon Petersen wiederhergestellt; doch kann sich erst durch unsere Combination seine Ergänzung gegen die seltsame in der Englischen Ausgabe behaupten.

der Dichtung werde die Verborgene von ihrer Mutter *Δημήτηρ* gesucht, die eigentlich *Γῆ μήτηρ* sei (vgl. Preller Demeter und Persephone Beil. 1). Die Auslegung, dass Dionysus das *γόνιμον καὶ τρόφιμον πνεῦμα* bedeute (Plut. de Iside c. 40), kann ich mir hier nur durch den Orphischen Satz erklären, dass Hades Dionysus sei; von Orphikern musste ihn schon Heraklit entlehnt haben (Clem. Protr. p. 22 B. Plut. de Iside c. 28; Schleiermacher fr. 70); sah der Ephesier, wenn er den Seelen in dem Hades von allen Empfindungen noch den Geruch, den gemeinsten Sinn, übrig liess (Plut. de Facie c. 28), dieses Todtenreich im Gegensatz zu dem *περιέχον* als einen besondern Grad der Vergeltung an, so musste ihm ein solcher Grad ein niedriger sein und den nassen Seelen zufallen, indem Dionysus die feuchte, also verwerfliche Natur darstellte. Die Stoiker mochten sich dagegen an die Ableitung des *Ἀΐδης* von *ἄω*, d. h. *πνέω* gehalten und hierin die Beziehung geltend gemacht haben, dass Hades nicht bloss die Seelen, welche *πνεύματα* seien, in sich fasse, sondern auch die Quelle alles athmenden Lebens sei, welches Ernährung und Wachsthum befördere (vgl. Schol. in Il. l. l.). Dadurch konnten aber nicht andere Deutungen vom Dionysus ausgeschlossen sein, sobald sie namentlich in andere Mythenkreise dieses Gottes eingriffen. Wahrscheinlich meinte Plutarch den Persäus bei der Stoischen Erklärung, dass Dionysus der Wein sei (de Iside c. 66; s. später), wobei jene Etymologie von *Διδοίνυσος* aus dem Platonischen Kratylus (p. 406 C) zum Grunde gelegt sein mochte; Kleanthes leitete dagegen den Namen von *διανύσαι* ab und bezog ihn Orphisch auf die Sonne (Macrob. Saturn. I, 18). Auch Herakles soll von den bedeutendern Stoikern als Sonne gefasst sein (Schol. in Il. p. 158, a 24; vgl. 160, b 42 Bekk.); und irre ich nicht, so führte Kleanthes, gleichwie später Porphyrius (bei Euseb. Pr. Ev. III p. 112 C), die zwölf Arbeiten des Herakles auf die Bahn der Sonne durch die zwölf Zeichen des Zodiakus zurück (Cornut. de N. D. p. 91 G.). Dieselbe Beziehung lag der Stoischen Erklärung unter, Herakles sei *τὸ πληκτικὸν καὶ διαιρετικόν* (Plut. de Iside c. 40); denn als Sonnengott ist er zugleich Eintheiler der Zeit (vgl. Laur. Lyd. de Mens. IV, 46) [1]. Von

---

1) Das *πληκτικόν* scheint auf die etymologische Ableitung des

der Hestia endlich, die hier den Schlussstein bilden mag, sagt Cicero aus, dass sich ihre Bedeutung auf Altäre und Heerde erstrecke (de N. D. II, 27); wahrscheinlich leitete Zenon ihren Namen von ἑστάναι ab (vgl. Cornut. de N. D. p. 73) und brachte hiermit, anspielend auf den Altar der Hestia im Prytaneum, den Stillstand der Erde im Mittelpunkt der Welt in Verbindung.

Alle diese Bestrebungen, den individuellen göttlichen Wesen eine physische Beziehung abzugewinnen, können jedoch erst durch die Bestimmung besondere Bedeutung für die Lehre erhalten, dass Zeus die Einheit der Welt sei, die übrigen Götter bloss Seiten seiner kosmischen Wirksamkeit. Wir fanden, dass Diogenes von Babylon beim Phädrus diesen Grundsatz dem Zenon geliehen, der bemüht gewesen sei, die einzelnen Götter als Theile vom Zeus durch die Elemente hindurchzuführen; möglich, dass sich schon der Cittier in dem pantheistischen Sinne jenen von den Pythagoreern und Platonikern benutzten Orphischen Vers zu eigen gemacht, Zeus sei Anfang, Zeus Mitte, durch Zeus werde Alles vollendet (vgl. Plut. adv. Stoic. c. 31). Sollte Orpheus den Zeus als den Inbegriff aller Götter gefasst haben (Ficin. Comm. in Plat. Phaedr. c. X p. 329, b fin.), so hiess es auch von den Stoikern, dass sie Einen Gott gelehrt, der nur je nach seiner kosmischen Thätigkeit verschiedene Bezeichnungen erhalte (Serv. in Virg. Aen. IV, 638. in Georg. I, 5. Mythogr. II. p. 74, 18. Myth. III. p. 199, 42 B.). Kleanthes nennt den Zeus recht bedeutungsvoll πολυώνυμος (Hym. in Jov. v. 1), nicht etwa mit Rücksicht auf die vielen Beinamen des höchsten Olympischen Gottes (vgl. Xenoph. Symp. c. 8, 9. Ps. Arist. de Mundo c. 7), sondern die rein physiologische Beziehung der Stoischen Lehre behauptend schliesst er darin die verschiedenen Seiten des Gottes ein, die sich in der Natur als individuelle Kräfte wirksam äussern (Plut. an Seni etc. c. 18 sagt in diesem Sinne vom Stoischen Zeus εἰς πάντα παρενείρων). Die Einheit dieser Theile ist in Zeus als der Einheit der Welt gegeben; Stoisch kann darum die Welt recht wohl als πρῶτος

'Ηρα-κλῆς von ἀήρ und κλάσις zurückzuweisen, vgl. Porphyr. bei Euseb. l. l. und Nicomachus bei Laur. Lyd. l. l.; Kleanthes nannte daher die Sonne πλῆκτρον nach Clem. Str. V p. 569 D.

θεός gefasst (s. Origen. c. Cels. V, 7) und dieser wiederum in den reinsten Äther, an welchen Zeus Wirksamkeit geknüpft ist, gesetzt werden (Diog. L. VII, 139). Bezeichnete Posidonius den Zeus als das Erste, die Natur als das Zweite und das Schicksal als das Dritte (Stob. I p. 178. Plut. Plac. I, 28), so wollte auch er nur ein Verhältniss der Dependenz ausdrücken, dass das Eine von dem Andern wie Wirkung und Ursache abhängig erscheine, Alles aber zusammenwirke, damit die Ordnung und Zusammenfügung der Dinge in der Welt hervorgebracht werde. Die schöne Idee, welche Kleanthes am Schlusse seines Hymnus ausspricht, dass es für die Götter kein höheres γέρας gebe, als in Gerechtigkeit stets das gemeinsame Gesetz, d. h. den Zeus, zu preisen, werden wir in seinem Sinne auffassen, wenn wir uns die einzelnen Götter als Seiten des Zeus diesem unterworfen denken; sie sind gewordene und vergängliche Wesen, während Zeus allein ewig ist; seine Ewigkeit ist aber nur durch die Form seiner Erscheinung, dass er in dem Äther aufgeht, bedingt, wie die Vergänglichkeit der übrigen Götter durch ihre Zurückführung, sei es auf die Weltkörper oder die Elemente, deren Leben in der Ekpyrosis durch das Zurücktreten der Dinge in Feuer aufhört (s. Cleanth. und Chrysipp. bei Plut. adv. Stoic. c. 31. 36. de Stoic. Rep. c. 38. 39; vgl. de Def. Orac. c. 19. 29. Orig. c. Cels. III, 75. IV, 14). Dadurch, dass Zeus in diesem periodisch erfolgenden Weltbrande alle Materie in sich verzehrt, kehren die vergänglichen Götter in ihn zurück, und unbezweifelt ist es mir hierbei, dass die Stoa diese Kataposis des Zeus durch die Orphische Lehre zu beglaubigen bemüht war (vgl. Lobeck Aglaoph. I p. 612 seqq.). So genau übrigens die Stoische Lehre nach diesen Bestimmungen das Göttliche in seiner Einheit und Mehrheit geschieden haben möchte, so musste sie doch wiederum diesen Unterschied fast verschwinden lassen, wenn es darauf ankam, göttliches Leben und Wirken durch die ganze Welt zu verbreiten. Wir haben hierauf zu achten, wenn Cicero unverholen von einer Stoischen *providentia deorum* redet, wodurch anfangs die Welt und alle Theile der Welt eingerichtet worden seien und fortwährend verwaltet würden (de N. D. II, 29 seqq.). Dürfen wir freilich streng genommen diesen Ausdruck in seiner Allgemeinheit nicht billigen, so muss doch hier die Schule dem Sokratisch populä-

ren Sprachgebrauch dadurch Vorschub geleistet haben, dass sie ihren Zeus in eine Vielheit von Göttern spaltete und gerade in der kosmischen Wirksamkeit seiner Theile sein Wesen nachwies.

Hiermit wollen wir die Richtung der Zenonischen Lehre in der allegorisch physischen Auslegung verlassen. Gab sie der Physik eine alterthümliche Auctorität und Gewähr, so untergrub sie völlig das freilich schon veraltete Götterwesen durch Aufhebung der göttlichen Persönlichkeiten. Nicht anders urtheilt der Epikureer bei Cicero, als dass der Stoiker durch seine physiologisch elementare Zurückführung der Götter, welche allegorisch bewerkstelligt werde, die Persönlichkeit der Götter über den Haufen werfe; wobei jedoch der Beurtheiler diese Vernichtung nicht in dem Sinne an die Hesiodischen Götter knüpft, dass der theogonische Sänger die Götter, welche Zenon allegorisch deute, gebildet, oder dass er die kosmogonischen Potenzen zu persönlichen Wesen gemacht, sondern bloss meint, dass die Vorstellung von persönlich geglaubten Wesen aufgehoben werde. Ob aber die philosophische Vorstellung von Göttern, wie sie sich Epikureisch erzeugt, oder die populäre hiervon betroffen werde, darüber ist man schon seit der Zeit unserer Handschriften im Zweifel gewesen, da einige die Lesart *insitas per.* und *praeceptasque cognit.*, andere und die meisten *usitatas perceptasque cog.* bieten. Fast sollten wir glauben, ursprünglich habe man *praeceptas* gelesen und, indem man dieses auf die Epikureische Prolepsis bezogen, darnach auch *insitas* hineinzuändern sich genöthigt gesehen; doch kann ich mir *praeceptas*, wenn man hierunter die eingeführten Vorstellungen verstehen soll, durchaus nicht als ursprünglich denken; die Bedeutung lässt sich für unsere Stelle nach Sueton. Octav. c. 93 nicht bestimmen. Nein, die Verschiedenheit der Lesart erklärt sich wohl nur daraus, dass man zwischen der Vorstellungsweise schwankte und von der einen Seite, weil ein Epikureer urtheilt, auch nur die Epikureische, so wie sie nachher c. 16. 17 gezeichnet wird, forderte; wir würden also den Epikureischen Standpunkt, auf welchen wir bisher unzweideutig einzelne Begriffe in der Beurtheilung zurückbezogen, festzuhalten und von ihm aus dem Cicero seine falsche Vorstellung von der Prolepsis des Epikur zurückzugeben, aber keineswegs es selbst als eine Prolepsis zu betrachten haben, wenn der Römer vor seiner

Darstellung der Epikureischen Theologie Lehrsätze derselben zur Abweisung Andersdenkender vorwegnimmt [1]). Allein dann würde die Verurtheilung des Stoischen Gegners jedenfalls ihre ganze Kraft verlieren. Das *omnino* und das Nächstfolgende, dass Zeus und die andern Götter ihre Persönlichkeit beim Zenon einbüssten, verlangt eine allgemeine Beziehung auf das Positive [2]). Darin bestärkt uns durchaus Phädrus. Ganz so wie sich Cicero hier ausdrückt, *rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina*, bemerkt der Griechische Gewährsmann vom Chrysippus, *και το[υς] αλλου[ς] δε θεους αψυχοις ως και τουτους συνοικειοι* (Col. III, 6-9), und stellt nachher nicht nur die Zenoneer, weil sie die in menschlicher Gestalt verehrten Götter in Luft und Äther verwandelten, als die ärgsten Atheisten hin (Col. VIII, 1 seqq.), sondern will es auch der Masse verkünden, wie sie sich eigentlich im Gegensatz zu den Epikureern, zu den polytheistischen Vorstellungen und dem allgemeinen Götterglauben der Griechen verhielten: *επιδεικ[ν]υσθω[σ]αν τοις πολλοι[ς] ενα μονον απαντα λεγοντες* (nämlich *οι απο Ζηνωνος*) *ου πολλους ουδε παντας οσους η κοινη [φ]ημη παραδεδωκεν, ημων ου μονον οσους φασιν οι πανελληνες, αλλα και πλειονας ειναι λεγοντων* (Col. VII, 20 - 30). Darnach nun noch zu zweifeln, dass Cicero das Stoische Haupt vom Gebiete des positiven Glaubens aus verurtheilt habe, wird der fernerhin nicht gesonnen sein, wer unsern Beziehungen auf dieses Griechische Vorbild ernstlich folgt.

XXIII.

Wie sich Zenon's Sätze nach den Ergebnissen vorstehender Untersuchungen herausgestellt, werden sie sich da von Neuem zu bewähren haben, wo es vergönnt ist, den reinen Gehalt

---

1) Elvenich Adumbr. p. 103 ist hier ganz im Irrthum befangen.

2) Dieselbe Beziehung muss auch Minucius der Darstellung bei Cicero untergelegt haben, wenn er bemerkt: *Idem (Zeno) interpretando Junonem aëra, Jovem caelum, Neptunum mare, ignem esse Vulcanum et ceteros similiter vulgi deos elementa esse monstrando publicum arguit graviter et revincit errorem*, Octav. c. 19. Übrigens gründet sich der Bericht selbst auch bloss auf eine Erklärung der Ciceronischen Stelle und hat keine geschichtliche Bedeutung.

aus Cicero's Mittheilungen über die theologische Lehre der Vertreter und Anhänger der Zenonischen Schule zu gewinnen. Nur möchte es ein vergebliches Bemühen sein, einen derartigen Anknüpfungspunkt zu erhalten, wenn uns der Römer gleich im Folgenden meldet:

Cap. 14 §. 37: „*Cujus discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est: qui neque formam dei intelligi posse censeat, neque in diis sensum esse dicat, dubitetque omnino, deus animans necne sit.*"

Cicero ist uns aus dem Alterthum als einziger Gewährsmann für diese Behauptungen übrig geblieben, die nach seiner Darstellung nur noch Minucius Felix, aber recht dürftig zusammenfasst, indem er denselben Ariston lehren lässt, *formam dei comprehendi non posse* (Octav. c. 19). Um so weniger darf es daher auffallen, wenn seine Mittheilung Verschiedenheit der Auffassung zulässt; aber einen so wunderbaren Widerspruch zu erregen, in welchen sich die uns vorliegenden Annahmen verwickelt haben, ist der Bericht in der That nicht geeignet, am wenigsten wenn es darauf ankommt, die Identität des Denkers zu bestreiten. Eine ältere Untersuchung nämlich, die darauf ausgeht, beide Aristone, den Stoiker und den Peripatetiker, gehörig zu scheiden, lässt, indem sie bei Cicero's Auszügen zu einer löblichen Vorsicht anräth, durchblicken, dass was Tullius hier dem Ariston zueigne, eigentlich dem Peripatetiker aus Julis zukomme, weil alles, was Stobäus und in Übereinstimmung mit dessen Excerpten auch Diogenes über den Werth der Physik und Dialektik bei Ariston anführen, aus einer Schrift des Denkers, *ὁμοιώματα* betitelt, fliesse; diese *ὁμοιώματα* aber seien gewiss die *ἐρωτικὰ ὅμοια* und gehörten nach dem von Athenäus durch seine bestimmten Anführungen der *ἐρωτικὰ ὅμοια* gebilligten Urtheile des Panätius und Sosikrates nicht dem Stoiker, sondern dem Peripatetiker an (s. d. Götting. philol. Bibliothek, herausg. v. Walch Bd. 2. St. 1. S. 29 folg.). Schade, dass der Verfasser immer was er an dem Stoiker nicht verstanden, dem Peripatetiker zuschreibt, ohne diesen selbst seinem unterscheidenden Wesen nach zu kennen; seine Gründe zerfallen hier in sich selbst, wenn wir bemerken, dass Stobäus in

der gemeinten Hauptstelle (Serm. 80, 7) die ὁμοιώματα nicht nennt, auch dort nicht aus diesen Büchern, wohl aber aus denen περὶ σοφίας geschöpft haben möchte; dass ferner Diogenes in dem Kataloge der Aristonischen Schriften die ὁμοιώματα auslässt, das von ihm aufbewahrte, auf sein Verzeichniss bezügliche Urtheil jener Kritiker mithin dieses Werk nicht mit einschliesst, welches jedoch bei Stobäus (Serm. 4, 110) ausdrücklich dem Stoiker zugesprochen wird, und in den zahlreichen Auszügen bei diesem Compilator als Verähnlichungen oder Vergleichungen zur philosophischen Verständigung und Veranschaulichung enthaltend sich so bestimmt als Stoisch bewährt, dass es von den ἐρωτικοῖς ὁμοίοις des Peripatetikers durchaus verschieden erscheint [1]. Durch diese Abweisung kann sich die verbreitetere Ansicht neuerer Forscher befestigen, welche keine Vermischung ahnend unbedingt den Stoiker Ariston verstehen, aber dem Cicero aufs Wort glauben, dass dieser Stoiker behaupte, es lasse sich weder eine Gestalt der Götter denken, noch wohne in ihnen ein Sinn; dass er überhaupt zweifle, ob Gott ein lebendiges Wesen sei, oder nicht. Dadurch, meint man, bezweifle Ariston die wichtigsten Lehren des Zenon (Tennemann Gesch. der Ph. Bd. IV. S. 211. Ritter Bd. III. S. 518), findet es jedoch merkwürdig, wie er hierin mit dem Straton zusammentreffe, der seinem Gott das Leben eines Thieres abspreche (Ritter a. O.). Allein dabei macht uns gleich bedenklich, dass die von der Natur der Gottheit abgewiesenen Prädicate in der Lehre des Zenon gar nicht eine solche Bedeutung haben, dass Ariston's Zweifel den innern Kern der Zenonischen Theologie getroffen; noch mehr, dass Zenon selbst und seine ächten Anhänger der Gottheit jede Gestalt abgesprochen (vgl. Lact. de Ira D. c. 18), die *forma dei* aber und die Art, wie das *intelligi* derselben zu Stande kommt, nur die menschlich gebildeten Götter einschliesst, gegen welche sich wiederum die Stoische Schule entschieden und mit Beziehung auf eine bestimmte Lehre auflehnte. Dieses ernstlich erwogen muss uns auf eine durchaus verschiedene Auffassung hinführen, die sich aber selbst erst dann beglaubigen kann,

1) Unrichtig urtheilt darüber jetzt noch Winckelmann ad Plut. Erot. pag. 98.

wenn wir uns aus den freilich dürftigen Zeugnissen der Alten ein anschauliches Bild von der Eigenthümlichkeit des Mannes entworfen haben.

Ariston von Chios, der Kahlkopf, auch wegen seiner überredenden und lockenden Sprache, die er im öffentlichen Leben wie im Lehrvortrage geführt (Diog. L. VII, 161. Ael. V. H. III, 33), die Sirene genannt (Diog. §. 160), wird von Diogenes L. an die Spitze der Stoiker gestellt, welche vom Zenon abgewichen seien (l. l. s. §. 167). Zenon achtete ihn nicht; er bezeichnete ihn als einen Schwätzer (Diog. L. VII, 18). Zwei Schüler, Eratosthenes der Cyrenäer (vgl. Strabo I p. 15) und Apollophanes, konnten wahrscheinlich in Erinnerungen an ihren Lehrer ihm nachsagen, dass er in seinem Alter zur *τρυφή* und *φιληδονία* übergegangen sei (Athen. VII p. 281 D); vielleicht war es am Hofe des Königs Antigonus, als Ariston zum Schmeichler seines Mitschülers Persäus wurde (Timon bei Athen. VI p. 251 C). Sein vermeintlicher Abfall vom Zenon darf nicht in der Verbindung mit dem Polemon zu suchen sein, die, mag sie sich uns höchst schwach nur noch in seiner Beurtheilung der Dialektik ankündigen (vgl. Diog. L. IV, 18 mit Ariston's Aussprüchen, worüber später), keineswegs als chronologisch unwahrscheinlich anzufechten ist (wie Ritter a. O. S. 517, 2 will), indem sie nach Diokles erfolgt sein soll, *Ζήνωνος ἀῤῥωστίᾳ μακρᾷ περιπεσόντος* (Diog. L. VII, 162), also in der Zeit, in welcher der achtzigjährige Zenon in jenem Briefe an den Antigonus, der zwischen Ol. 125, $\frac{3}{4}$ und 127, 2 geschrieben sein muss (bei Diog. L. VII, 9; vgl. Clinton F. H. p. 368, i mit p. 241 Kr.), klagte, *ἐγὼ δὲ συνέχομαι σώματι ἀσθενεῖ διὰ γῆρας*, Polemon aber, der von Ol. 116, 2 bis Ol. 127, 3 der Schule vorstand, noch am Leben war. Diogenes hätte ein grösseres Gewicht auf die Nachricht legen sollen, dass Ariston nicht in der Stoa, sondern in dem Cynosarges seinen Lehrsitz aufgeschlagen habe (Diog. L. VII, 161). Dieses weist schon darauf hin, dass der Denker, ohne von den Grundprincipien seines Lehrers abzugehen, vielmehr den ganzen Einfluss des Cynismus, wie er dem Stoicismus ursprünglich inhaftete, einseitig in sich aufgenommen hatte. Eine dauernde Gewalt hatte jedoch seine Lehre nicht geübt; mag seine Beredsamkeit Viele um ihn vereinigt haben (Diog. L. VII, 182; vgl. Eratosthenes

Urtheil bei Strabo I p. 15), so hörte die Schule vielleicht noch zu seinen Lebzeiten zu bestehen auf, da sie sich mit dem Leben nicht zu versöhnen wusste (daher *Aristonis difficilis atque ardua secta* nach Cic. de Legb. I, 13, 38. *Aristo, praefractus, ferreus* nach Cic. Frag. Hort. bei Non. s. v. *Praefractum*; s. später) und ihr Vorstand selbst in seinem Alter dieser Unversöhnlichkeit erliegend, die Härte seiner ethischen Gesinnung nicht durchzuführen vermochte. Cicero spricht von der *jam fracta et convicta secta* desselben (de Legb. l. l.; vgl. de Fin. II, 11, 35. V, 8, 23. Tusc. D. V, 30, 85. de Off. I, 2, 6 und Strabo l. l., zu dessen Zeit vom Ariston *διαδοχὴ οὐδεμία σώζεται*), zu deren Auflösung Chrysippus nicht wenig beigetragen haben möchte, da seine Polemik ihr innerstes Leben ergriff. Ich denke mir, dass Ariston, als er sich schon den Cynischen Lehrsitz gewählt, mit dem Kleanthes einen geistigen Verkehr unterhielt (vgl. Themist. Or. XXI p. 255 B) und in Briefen sein Verhältniss zu dem Stoicismus darlegte; es werden uns 4 Bücher Briefe an Kleanthes genannt (Diog. L. VII, 163) [1]), in denen Ariston nicht unterlassen haben kann, seine Ansicht, dass die Pflichtenlehre gar nichts werth sei, sobald die Philosophie ihrer Aufgabe gemäss das höchste Gut bestimmt, gegen die seines Mitschülers auszusprechen (Seneca Ep. 94). Diese Bücher sollen von Panätius und Sosikrates allein für ächt gehalten, die übrigen bei Diogenes aufgeführten dagegen dem Peripatetiker Ariston beigelegt worden sein (Diog. L. VII, 163); wahrscheinlich schloss sich Sosikrates in dem Abschnitte seiner Diadochen, in welchem er von den Schriften handelte, bloss dem Collectivurtheile des Panätius an, der in einem ähnlichen Streben, das wirklich Sokratische von spätern Nachbildungen zu scheiden, begriffen, von allen Sokratischen Dialogen nur die des Platon, Xenophon, Antisthenes und Äschines für ächt ausgegeben, von denen des Phädon und Euklides es zweifelhaft gelassen, alle übrigen aber verworfen haben soll (Diog. L. II, 64). Von den Eingangsworten des Platonischen Staates erzählte er, dass man sie verschiedentlich umgestellt gefunden (Diog. L. III, 37; vgl. Dionys. de Comp. v. c. 25. Demetr. de Eloc. §. 21. Quint. VIII, 6, 64), konnte aber

1) Die von Philodemus de Vitiis Col. X, 10. XVI, 34 Ros. benutzten ethischen Bücher gehören wohl nicht dazu.

nicht gesonnen sein, dadurch, dass er sich vielleicht mit Rücksicht auf die schwankenden Äusserungen in der Platonischen Apologie und von seinem eigenen Standpunkte aus bloss gegen die in dem Phädon dargestellte Unsterblichkeitslehre als eine nicht Sokratische erklärte, dem Platonischen Dialoge die Ächtheit abzusprechen (vgl. Anthol. Gr. IX, 358 Jac. David in Arist. Categ. p. 30, b 8. Asclep. in Ar. Metaph. p. 576, a 39 Br.). Seine Kritik der Aristonischen Schriften darf für uns unmöglich mehr als eine geschichtliche Bedeutung haben; im Alterthum hat sie keinen Vertheidiger gefunden; wahrscheinlich ging sie von der schon gewöhnlich gewordenen Vermischung des Ἀρίστων ὁ Χῖος und Κῖος aus und wollte hierfür eine Bestätigung darin suchen, dass die ἐρωτικαὶ διατριβαί nur die ἐρωτικὰ ὅμοια des Peripatetikers sein könnten. Dabei müssen wir jedoch den Panätius beschuldigen, ein höchst wichtiges Kriterium gänzlich ausser Acht gelassen zu haben, welches die Authentie der verworfenen Bücher zu verbürgen geeignet ist: wir finden, dass den bedeutendsten Werken des Ariston die Aufschriften von Büchern des Zenon und seiner Anhänger der Art entsprechen, dass der Stoiker in gleichnamigen Schriften dieselben Untersuchungen verfolgt haben muss. Ohne diesen Punkt zu erschöpfen, wollen wir in Kürze die gleichartigen Bestrebungen der Schule mit Rücksicht auf den grössten Theil der Aristonischen Schriften, so wie sie Diogenes stellt, in Vergleich bringen. Zuoberst ordnet er προτρεπτικῶν β'; hiermit verbinden wir den προτρεπτικός (also einen Hortensius) des Kleanthes (Diog. L. VII, 175) und die προτρεπτικοί des Persäus (Diog. L. VII, 36). Mit den Dialogen περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων, die schon der Aufschrift nach auf einen Verfasser aus der Stoa schliessen lassen, dürfen wir die zwei Bücher des Kleanthes περὶ τῆς τοῦ Ζήνωνος φυσιολογίας (Diog. L. VII, 174) zusammenstellen und bemerken, dass auch Herillus das Meiste dialogisch geschrieben (Diog. L. VII, 166) [1]; in dem Gespräche über das Alter hatte Ariston einer mythischen Person

1) Dialoge des Persäus, der über die 7 Äschineischen geurtheilt, dass die meisten dem Eretrier Pasiphon gehörten (Diog. L. II, 61), erwähnt Athen. IV p. 162 C. D; vom Hermagoras, einem Schüler des Persäus, Suid. s. v. Ἑρμ.; vgl. Eudocia p. 193.



den Vortrag in zusammenhängender Rede übergeben (Cic. de Senect. c. 1). Den sechs Büchern σχολῶν möchten dann die ἠθικαὶ σχολαί des Persäus (Diog. L. VII, 28) zu vergleichen sein, die ἐρωτικαὶ διατριβαί aber keineswegs mit den ἐρωτικὰ ὅμοια des Peripatetikers Ariston zusammenfallen, da der Stoiker dort dem Zuge seiner Mutterschule folgend philosophische Betrachtungen über die Liebe angestellt haben muss; vom Zenon kennen wir eine ἐρωτικὴ τέχνη, und erfahren, dass er auch in seinen διατριβαί die Erotik behandelt habe (Diog. L. VII, 34); ausserdem schrieb Kleanthes περὶ ἔρωτος und eine ἐρωτικὴ τέχνη (Diog. L. VII, 175), Sphärus διάλογοι ἐρωτικοί (Diog. L. VII, 178), Persäus περὶ ἐρώτων (Diog. L. VII, 36; hierauf bezieht sich Philodem. de Mus. Col. XIV, 13 Ros.) und Chrysippus περὶ ἔρωτος (Diog. L. VII, 130). Mit den drei Büchern ἀπομνημονευμάτων haben wir schon früher entsprechende Werke des Zenon und Persäus zusammengestellt; Einflüsse der Xenophontischen Sokratik werden sich beim Ariston unschwer entdecken lassen. Wie ferner von ihm ausführliche Schriften περὶ χρειῶν genannt werden, so auch vom Zenon (Diog. L. VI, 91), Persäus (VII, 36) und Kleanthes (VII, 175). Dagegen scheint das Werk πρὸς τὰς Ἀλεξίνου ἀντιγραφάς den Zenon gegen die Angriffe des Eubulideers Alexinus, den überhaupt die Stoiker verlacht haben sollen (Plut. adv. Stoic. c. 10), in Schutz genommen zu haben (Diog. L. II, 110), nicht minder die drei Bücher πρὸς τοὺς διαλεκτικούς gegen die Megariker gerichtet gewesen zu sein. Unbedenklich dürfen wir diesen Schriften die oben genannten ὁμοιώματα anreihen, denen wohl die ὅμοια des Sphärus (Diog. L. VII, 178) und die drei Bücher des Chrysippus περὶ τῶν ὁμοίων πρὸς Ἀριστοκλέα entsprechen; wem dagegen das von Diogenes (IX, 5; vgl. §. 11 mit II, 22) genannte Buch περὶ Ἡρακλείτου zu grössern Zweifeln veranlassen sollte, dem würden wir die Bestrebungen des Sphärus und Kleanthes auf dem Gebiete des Heraklitismus wieder vorführen (s. oben S. 362. 63); war dieses Buch keine Jugendschrift des Ariston, in dem ersten Eifer für die Zenonische Philosophie gearbeitet, so diente es schon dazu, die philosophische Ansicht des Denkers von der Unzulässigkeit der physiologischen Forschung dadurch zu befestigen, dass der Stoiker zeigte, was seine Schule physiologisch feststelle, sei

doch nichts Ursprüngliches, sondern einem fremden Stamme erwachsen.

Will man nun aber ächt Stoischen Grundsätzen huldigen, wie sie sich in ihrer ursprünglichen Einseitigkeit aus dem Cynismus heraus entwickelt haben, so nehme man die Lehre des Ariston auf. Sie ist keineswegs eine Abart des Stoicismus, wofür sie Alte und Neuere betrachtet haben, setzt vielmehr die Cynische Philosophie da fort, wo sich die Zenonische Lehre an diese anschliesst, indem sie jene als Mittelglied ansieht und mit der strengsten Consequenz auf ihr anfängliches Gebiet zurückweist. Ariston setzt die Bestimmung des Menschen in ein Streben nach der Tugend (Lactant. VII, 7); zu dieser anzuleiten und sie zu verbreiten lag ihm so sehr ob, dass er wünschte, auch die unvernünftigen Thiere könnten solche Reden verstehen, die zur Tugend hinführten (Plut. Maxime c. pr. vir. philos. esse c. 1); denn der wahre Nutzen einer Rede bestand ihm erst darin, dass sie reinige (Plut. de Recta rat. aud. c. 8). Die Menge, die ihren Besitzthümern die grösste Sorge zuwendend ihre von wilden Leidenschaften erfüllte Seele vernachlässigte, verglich er mit dem Laërtes, der über seiner Sorge für die Feldgeschäfte um sich selbst unbekümmert bliebe (Stob. Serm. 4, 111); verähnlichte aber diejenigen, welche die Philosophie vernachlässigend sich mit den enkyklischen Wissenschaften beschäftigten, den Freiern der Penelope, die dieser verlustig mit den Mägden verkehrten (Stob. ib. 110). War ihm hiernach sittliche Ausbildung des Lebens der Zweck des philosophischen Strebens, so suchte er auch demgemäss die Objecte der philosophischen Forschung zu scheiden, die entweder nichts zur Sittigung des Lebens beitrügen, oder nicht Gegenstände der menschlichen Erkenntniss seien. Mit Bezug auf die Bestrebungen der Philosophen erklärte er, dass Einiges von dem, was sie in ihr Gebiet zögen, für uns, Anderes nicht für uns, Anderes aber über uns sei. Für uns, also das Maass menschlicher Kräfte nicht übersteigend und dem Leben frommend, sei das Ethische, nicht für uns das Dialektische, denn dieses trage nichts zur Besserung des Lebens bei; über uns aber sei das Physische, weil es keine Erkenntniss zulasse und keinen Nutzen gewähre (Stob. Serm. 80, 7. Diog. L. VII, 160. Seneca Ep. 89), das blosse Meinen jedoch dem Weisen fern sei (Diog. L. VII, 162). Die dialektische

Kunst verglich er mit dem Koth, welcher zu nichts nütze, wohl aber die Gehenden niederwerfe (Stob. Serm. 82, 11); die dialektischen Reden mit den Spinngeweben, welche zwar sehr künstlich, aber unnütz seien (Stob. Serm. 82, 15. Diog. L. VII, 161); die sich in die Dialektik vertieften, sollten denen, die Krebse essen, gleichen, welche um weniger Nahrung willen mit vielen Schalen zu thun hätten (Stob. Serm. 82, 7). Von diesen Gesichtspunkten aus hob er nach dem Vorbilde der Cyniker (Diog. L. VI, 103. s. oben) die logische und physische Betrachtung auf (Diog. L. VII, 160); sollte sie den Philosophen selbst zum Nachtheil gereichen (Sext. adv. Math. VII, 12), so konnte er wohl nur daran denken, dass die Erforschung des Innern dadurch zurückgeschoben werde. Cicero stellt in Rücksicht auf die Physik den Aristón mit dem Xenophontischen Sokrates zusammen; beide hätten sich von solchen Untersuchungen, ob sich die Erde um ihre Axe bewege oder wie gross die Sonne sei, frei gehalten, weil das Physische unserer Erkenntniss fern liege (Acad. II, 39, 123); ja, Sokrates sollte, so oft er über das Himmlische befragt, die Antwort gegeben haben, was ὑπὲρ ἡμᾶς, das sei οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς (Minuc. Fel. Oct. c. 13. Lactant. III, 20), worin sich wohl Jedem das Aristonische Gepräge kund giebt, welches vermöge des Anschlusses des Ariston an den Xenophontischen Sokrates eine Übertragung zuliess. Wenn jedoch der Stoiker die Ethik als für uns seiend erachtete, so wollte er auch diese bloss auf die Güter- und Tugendlehre beschränken; das Paränetische und Hypothetische sei wohl Sache der Ammen und Erzieher, aber nicht des Philosophen, dem nur die Feststellung des höchsten Gutes obliege; wer diese begriffen, wisse darnach sich selbst das Gesetz, wie er in jedem einzelnen Falle zu handeln habe, zu entwerfen (Sext. adv. Math. l. l. Seneca Ep. 89, 11 u. 94, 2 seqq.; s. die Vergleichung bei Stob. Serm. 82, 16).

Als oberster Grundsatz der Aristonischen Ethik stellt sich uns die Bestimmung dar, dass nur die Tugend das wahre Gut, und was der Tugend entgegengesetzt, das Laster, das wahre Übel sei; jene, das einzige Begehrungswerthe, führe zum glückseeligen, dieses, das einzige Verabscheuungswerthe, zum unglückseeligen Leben; Alles, was zwischen Tugend und Laster liege, sei völlig gleichgültig (ἀδιάφορα vgl. Diog. L. VI, 105), und

es komme nicht im Mindesten darauf an, ob es vorhanden sei oder nicht (Cic. Acad. II, 42, 130. de Fin. III, 3, 11 seqq. c. 15, 50. IV, 17, 47. 25, 68. V, 25, 73. Tusc. D. V, 11, 33. de Legb. I, 13, 38. 21, 55. Frag. Hort. bei Non. s. v. *Praefractum*, vgl. Sext. l. l.) [1]). Dem Wesen nach sei die Tugend nur Eine, die Gesundheit der Seele (Plut. de Virt. mor. c. 2), die mit der Weisheit Eins als Wissenschaft des Guten und Bösen anzuerkennen sei (Galen. de Hipp. et Plat. Decr. V, 5 fin.) und eben als die innere permanente Kraft die gegen die Vernunft sich auflehnenden Regungen bekämpfe (Clem. Strom. II p. 407 A); aber praktisch sich bewährend schliesse sie eine Mehrheit von Tugenden in sich, die nach verschiedenen Beziehungen verschiedene Namen erhielten (Galen. l. l. VII, 1 p. 590, bes. c. 2 p. 595. Plut. l. l. hiernach Diog. L. VII, 161; dagegen lehnte sich Chrysippus auf nach Plut. de Stoic. Rep. c. 7. Galen. l. l. p. 589 seqq.). Natürlich wird die Tugend, da sie auf Wissenschaft beruht, auch hier lehrbar sein und darum nicht verloren gehen können. Streng genommen hatte aber Ariston als Stoiker Recht, wenn er forderte, dass was ausser dem Bereiche der Tugend und des Lasters liege, sittlich nicht in Betracht kommen könnte, da Zenon selbst nur das sittlich Gute und Böse einer Schätzung unterwerfen wollte. Der Aristonische Weise wird in Reichthum wie in Armuth sich gleich bleiben (Append. e Cod. Flor. bei Gaisf. Stob. T. IV p. 43 mit Stob. Serm. 94, 15); Gesundheit des Körpers ist ihm so wenig ein vorgezogenes Gleichgültiges (Sext. adv. Math. XI, 64), dass sich ihm sittlich betrachtet zwischen guter Gesundheit und schwerer Krankheit gar kein Unterschied aufschliesst (Cic. de Fin. II, 13, 43). Das höchste Gut ist ihm daher nicht ein Leben nach der Tugend, sondern ein gleichgültiges Verhalten gegen das Mittlere zwischen Tugend und Laster (Diog. L. VII, 160); gerade das Gleichgültige ist es, was ihn zum Begehren treibt, wenn er begehren soll, was ihm einfällt und was ihm gerade begegnet (Cic. de Fin. IV, 16, 43). Hierin spricht sich die berühmte *ἀδιαφορία* des Ariston aus, in der er vollkommen richtig das *τέλος* zusammengefasst haben konnte (Diog. L. VII, 37.

1) Eratosthenes Schrift *περὶ τῶν ἀγαθῶν* wird sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, s. Strabo I p. 15.

Clem. Strom. II p. 416 C. Stob. I p. 918. Cic. Acad. II, 42, 130); sie ist keineswegs eine ἀπάθεια, da der Denker nicht gemeint war, dass der Weise solche mittlere Zustände nicht empfinde (Cic. l. l.), sondern nur, dass er sie keiner sittlichen Schätzung anheimstelle. Es ist wahr, die Adiaphorie trägt dadurch, dass ihr Ursprung auf obige Bestimmung des sittlich Guten und Bösen zurückfällt, einen ächt Stoischen Charakter in sich; dadurch aber, dass sie ihren Grundsatz mit aller Strenge durchführend die Lehre von dem Mittlern und so auch von dem Vorgezogenen und Nachgesetzten gar nicht auftauchen lässt, treibt sie unverkennbar die Zenonische Ethik auf die Spitze und opfert das noch auf, wodurch sich diese, indem sie den vorgezogenen gleichgültigen Dingen nächst dem Guten noch einen Werth lässt, mit dem Leben zu versöhnen sucht. Mag daher Chrysippus auf dem Gebiete der Wissenschaft durch sorgfältige Zusammenstellung alles dessen, was das Aristonische Gut durch Nichtschätzung der relativen Güter aufgiebt, die Lehre des Ariston in die Schranken zurückgewiesen haben (s. Cic. de Fin. IV, 25, 68; vgl. Plut. adv. Stoic. c. 27), da er erklärt, dass diejenigen rasten, welche Reichthum, Gesundheit für gar nichts achteten (Plut. de Stoic. Rep. c. 30); im sittlichen Leben hat sich diese Lehre selbst aufgelöst, seitdem Ariston Lust genossen.

Wer jetzt mit dieser Kenntniss der Aristonischen Philosophie ausgestattet die Prüfung des Ciceronischen Berichts vornimmt, dem wird einzig die Abweisung der Physik, dass sie über uns sei, das leitende Kriterium abgeben. Dabei darf er aber das Wichtigste nicht übersehen, dass Cicero von einem Epikureer seine Mittheilungen empfängt, der stets bemüht war, den Standpunkt seiner Schule in der Berichterstattung geltend zu machen. Eine Gestalt der Götter sich zu denken, vermag der Epikureer nur vermittelst seiner πρόληψις, die eben den sinnlichen Eindruck, welchen die von den körperähnlichen Gestalten der Götter stets ausströmenden Bilder bewirken, voraussetzt (s. oben S. 50. 51); menschliche Bildung aber und Empfindung der Götter sind ihm die nothwendigen Bedingungen ihres glückseeligen Lebens. Darum weiss es Phädrus in seiner Beurtheilung der Stoiker besonders herauszuheben, dass sie die Götter nicht für menschengestaltig hielten (Col. VIII, 1), während Chrysippus behauptet hatte: παιδαριω[δ]ως λεγεσθαι και γραφεσθαι και πλατ[τ]εσθαι

[θεου]ς ανθρ[ωποειδεις wie PETERSEN sehr richtig ergänzt] Col. II, 28—32, womit er, wie überhaupt die Stoische Schule, so oft sie die menschliche Gestalt ausdrücklich von den Göttern abweist (Diog. L. VII, 147. Cic. de N. D. II, 17, 45), auf Epikur's Darstellung hinzielt. Läugnete nun aber Ariston schlechthin, dass im Physischen eine sichere Erkenntniss möglich sei; was konnte er von der Gottheit anders ausgesagt haben, als dass sie nicht erkannt werden könne! Statt ihm diese einfache Aussage zu leihen, legte Phädrus ihr ein Epikureisches Gewand an und liess den Stoiker das verneinen, was Epikur's Schule mit dem Begriffe der Gottheit verknüpfte. Denn anzunehmen, was allein etwaigen Zweiflern anzunehmen übrigbliebe, dass Ariston selbst diese Schule berücksichtigt, verstattet am wenigsten seine Philosophie, die sich in allen ihren Beziehungen nirgend mit Epikur einlässt. Cicero achtete dann so wenig hier, wie oben bei Straton, auf das Verfahren seines Gewährsmannes und konnte so recht erwünscht seiner Epikureischen Gesprächsperson als wirkliche Meinung des Ariston in die Hände spielen, was blosse Hypostasis des Phädrus war.

XXIV.

Wir schreiten zum Kleanthes fort.

Cap. 14 §. 37: „*Cleanthes autem, qui Zenonem audivit una cum eo, quem proxime nominavi, tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum judicat. Idemque quasi delirans in iis libris, quos scripsit contra voluptatem, tum fingit formam quandam et speciem deorum, tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet esse divinius. Ita fit, ut deus ille, quem mente noscimus atque in animi*

notione tamquam in vestigio volumus reponere, nusquam prorsus appareat."

Will man sich davon überzeugen, dass der Begriff der Schule im philosophischen Alterthum da, wo er sich nachweislich findet, immer eine durch ein strenges Festhalten am anfänglich Gesetzten bedingte, organisch sich gestaltende Entwicklung und Fortbildung der Lehre in sich schliesst, so beachte man den Übergang vom Zenon zum Kleanthes. Offenbar waren unter den Zenoneern weit begabtere Schüler, die wohl das Gegebene geistvoller bearbeitet und selbst mit ihm gewuchert haben würden, aber kein so gut gearteter, der fähiger gewesen, sich der Denkart seines Lehrers eng anzuschliessen, und hierdurch grössere Bürgschaft für den Bestand der Schule geboten, als der Assier Kleanthes. Aus der ersten Zeit seines neunzehnjährigen Verkehrs mit Zenon (Diog. L. VII, 176) wissen die Alten mit sichtbarer Vorliebe die Nachricht zu verbreiten, er habe, da er früher Faustkämpfer (nach Antisthenes Diadochen bei Diog. L. VII, 168, den hier wie für das Folgende Suid. s. v. *Κλ.* ausschreibt) nur vier Drachmen besessen, als er nach Athen gekommen sei (s. Diog. l. l.), des Nachts als Wasserträger und Stampfer Lohndienste genommen, um dem Zenon einen Obol als Honorar bringen (Diog. L. VII, 169. Basil. Mag. Ep. 169; vgl. Quintil. XII, 7, 9 und darnach Diog. L. VII, 14) und so am Tage den philosophischen Vorträgen desselben beiwohnen zu können (s. Diog. L. VII, 168. 69. Epictet. Diss. III, 26, 23. Basil. Mag. Ep. l. l. Gregor. Theol. Orat. IV, c. 72. Seneca Ep. 44, 2. Fronto de Orat. I p. 226 Mai. Valer. Max. VIII, 7 ext. 11, der aber, indem er die Geschichte ausschmückt, einen Gedächtnissfehler begeht); in Folge dieser nächtlichen Beschäftigung sei er, vermuthlich von den Komikern, *φρεάντλης* (Diog. L. VII, 168; bei Timon heisst er *ὅλμιος*, Diog. ib. 170), auch der zweite Herkules genannt (Diog. L. l. l.), zumal Arbeit ihm zum Gut wurde (Diog. L. VII, 172. Musonius im Append. e Cod. Flor. bei Gaisf. Stob. Serm. T. IV p. 61), nicht minder mit diesem Beinamen eine feine Anspielung auf die ursprünglich im Stoicismus liegende Verbindung mit dem Cynismus verknüpft werden konnte [1]);

1) Nur kann diese Verbindung nicht mehr an einen unmittelbaren

während ihm die Areopagiten, als er der ἀργία angeklagt unverdächtige Zeugen seines Erwerbes vorgeführt habe, zehn Minen zu geben beschlossen hätten (Diog. L. VII, 168. 169). Als Schüler des Zenon soll er dann mit allem Fleisse der Philosophie sich gewidmet haben (Diog. L. VII, 168. 170); es wird erzählt, er habe aus Armuth die empfangenen Lehren des Zenon auf Topfscherben und breite Schulterknochen von Ochsen geschrieben (Diog. L. VII, 174). Dazu gesteht er selbst (Diog. L. VII, 171), dass er von Natur nicht besonders ausgestattet sei und überaus schwer begreife (Diog. L. VII, 170; daher μωλύτης bei Timon das.); Zenon verglich ihn mit hartwächsernen Tafeln, welche die Schrift zwar schwer aufnähmen, aber dann um so fester bewahrten (Diog. L. VII, 37; aus ihm Suid. s. v. Δέλτος; nach Plut. de Recta rat. aud. c. 18 soll er selbst damit über sich gescherzt haben); seine Mitschüler nannten ihn neckend den Esel, worauf er treffend entgegnete, er allein vermöge Zenon's Bündel zu tragen (Diog. L. VII, 170), in welchem Sinne er den spätern Anhängern der Stoa als vorbildliches Muster gelten konnte (vgl. Epictet. Diss. III, 23, 32. III, 26, 23). Was Wunder aber, dass er dem Spotte der komischen Bühne anheimfiel! Sositheus warf ihm, wahrscheinlich in einer Parodie der Stoischen Schule, μωρία vor (Diog. L. VII, 173); Arkesilas untersagte dem Baton den Besuch seiner Schule, weil er gegen den Kleanthes in einer Komödie einen Vers gedichtet (Plut. Quom. adulat. c. 11, ich vermuthe in d. Συνεξαπατῶν s. Athen. III, p. 103 B. VII, 279 A. XV, 678 F). In allen diesen Zeugnissen ist uns Kleanthes Stellung genugsam angedeutet; dürfen wir in ihnen starke Anhängigkeit und strenges Festhalten am Empfangenen nicht übersehen, was sich nicht minder darin ankündigt, dass Kleanthes in besondern Werken die Physik seines Lehrers erörterte und gegen den Herillus auftrat (Diog. L. VII, 174), auch in der Art, wie er die Erklärung des abtrünnigen Herakleoten Dionysius aufnahm (bei Cic. Tusc. D. II, 25, 60), so wird uns selbst berichtet, dass der

---

Verkehr des Kleanthes mit dem Krates angeknüpft werden, wie bei Suid. s. v. Κλ. Die Bezeichnung des Cynikers (bei Nonnus ad Gregor. Theol. l. l., auch bei der Eudoc. Viol. p. 272), die dem Suidas wohl nur vorlag, mag gelten.

Assier den Lehrsätzen des Zenon treu geblieben sei (Diog. L. VII, 168) und nur weiter ausgeführt habe, was dieser in seinen Commentarien den Grundlinien nach aufgestellt (Cic. de Div. I, 3, 6); wobei wir selbst erinnert werden, dass er wie Zenon noch nicht mit so grosser Genauigkeit die philosophischen Lehren behandelt hätte (Diog. L. VII, 84). Einzelne Verschiedenheiten seiner Sätze mögen daher öfter mehr in dem sprachlichen Ausdruck, als in der philosophischen Gesinnung gegründet sein; entfernt sich diese von der Denkart des Meisters, so liegt es in der Weise der Auslegung und Auffassung, die sich als Kleanthisch nicht selten durch das Gepräge des Handgreiflichen kund giebt.

Durch diese Vorbemerkung sind uns unzweideutig die Normen vorgezeichnet, nach welchen die werthvollen Kleanthischen Bruchstücke bei Cicero in ihrer Bedeutung für die Stoische Lehre gewürdigt werden müssen; haben wir uns daher über die ursprüngliche Quelle dieser Auszüge verständigt, so wäre Alles eingeleitet, was hier die Kritik zu fordern berechtigt ist. Cicero konnte bloss für die zweite Hälfte die Bücher nennen, aus welchen sein Phädrus geschöpft hatte, giebt aber für die erste durch die bestimmte Abmarkung, noch mehr durch die Zusammenhörigkeit der drei Lehrsätze zu verstehen, dass diese nur Einem Werke entlehnt seien, welches sich über das Wesen des höchsten Gottes und dessen Verhältniss zur Welt ausführlich verbreitet haben musste. Nun wissen wir aber, dass Kleanthes in Rücksicht auf die Gegenstände der philosophischen Forschung von sechs Theilen sprach, indem er auf dem Grunde der Dreitheilung der Philosophie die Logik in Dialektik und Rhetorik, die Ethik in Moral und Politik, und die Weltbetrachtung in Physik und Theologik abtheilte (Diog. L. VII, 41); so dass diesem theologischen Theile das fragliche Werk zugefallen sein, ja nicht nur ihn vollständig erörtert, sondern selbst die Grundbestimmungen der Kleanthischen Lehre enthalten haben musste, wenn diese, wie sich ergeben wird, gleich der Zenonischen und Chrysippischen die natürliche Weltordnung als Vorbild der sittlichen betrachtete. Unbedenklich dürfen wir hierfür die in Diogenes Kataloge Kleanthischer Bücher erwähnte Schrift περὶ ϑεῶν (VII, 175) auszeichnen; Plutarch konnte dem Philosophen seine Bewunderung nicht versagen, dass er mit

eben der Hand, mit welcher er der Mehlhändlerin gedient, über die Götter geschrieben habe (de Vit. aere al. c. 7); er wusste aus dieser Schrift, dass Kleanthes den Zeus allein ewig, alle übrigen Götter hingegen entstanden sein und wiederum durch Feuer in der Weltverbrennung vergehen liess (adv. Stoic. c. 31). Wahrscheinlich hatte der Stoiker die Untersuchung mit Zusammenstellung der bereits von der Physik angeführten Gründe, aus denen überhaupt die ursprüngliche Vorstellung von Göttern abzuleiten sei, eröffnet. Den ersten Grund nahm er aus der Mantik von der Vorahnung des Zukünftigen her; durch die Wirklichkeit der Weissagung mochte er nicht nur das Dasein der Götter, sondern auch ihre Fürsorge für die Menschen erwiesen haben (vgl. Cic. de N. D. II, 65); ich vermuthe, ihm war hier jener Beweis von der Götterverehrung aus (ἀπὸ συμβεβηκότος), die schon Zenon (Sext. adv. Math. IX, 133 seqq.) und nachher Chrysippus (Themist. in Arist. Analyt. Post. p. 245, a 23 Br.) hervorgezogen hatten, eigen gewesen, dass, da es Dolmetscher der Götter gebe, Götter selbst nothwendig vorhanden sein müssten (bei Cic. de N. D. II, 4, 12 mit de Div. I, 5, 9). Den zweiten Grund sollte er dagegen von der Grösse der Vortheile, die wir durch die Witterung, durch die Fruchtbarkeit der Erde geniessen; den dritten von den furchtbaren Naturereignissen, und den vierten und bedeutendsten von der gleichmässigen Bewegung des Himmels und den geordneten Bahnen der Himmelskörper hergenommen haben (Cic. de N. D. II, 5, der sie weiter ausspinnt; hierauf bezieht sich III, 7, 16). Dagegen mochte er sich in dem sogenannten ontologischen Beweise für das Dasein eines höchsten Gottes wiederum seinem Lehrer zuwenden, indem er von der Stufenfolge der lebendigen Wesen in der Natur, die in Ansehung der Vollkommenheit nicht in's Unendliche fortgeführt werden könne, ausgehend zeigte, dass es ein bestes lebendiges Wesen geben müsse; sodann nachwies, dass als ein solches nicht der Mensch angesehen werden könne; und endlich folgerte, dass, da das vollkommene und beste lebendige Wesen besser als der Mensch, erfüllt mit allen Tugenden und frei von allem Bösen sein müsse, ein solches Wesen nothwendig Gott sei, mit dessen Begriffe sich eben diese Bestimmungen des Vollkommenen verknüpften (bei Sext. adv. Math. IX, 88—92; darnach ergeben sich für Kleanthes die

Bestimmungen bei Diog. L. VII, 147). Soweit wir die gleichfalls von dem Gradunterschiede ausgehende kürzere und gedrängtere Schlussweise des Zenon aus Cicero (de N. D. II, 8, 21) und Sextus (adv. Math. IX, 104 seqq.) kennen, dürfen wir gar nicht in Abrede sein, dass sich nach ihr jene Beweisart des Kleanthes mit allen ihren Mängeln und Fehlern gebildet hat; schloss sich ihm hier Chrysippus (bei Cic. de N. D. II, 6, 16) an, so lag wiederum dem Chrysippischen Beweise die Voraussetzung eines andern Zenonischen (bei Cic. l. l. II, 8, 22) zum Grunde.

Den weiteren Inhalt der theologischen Schrift des Kleanthes zu kennen, möchten diejenigen sich rühmen, welche (wie Mohnike in s. Kleanthes Bd. 1. S. 50 u. 96) als Bruchstück derselben die iambischen Senare bei Clem. Strom. V p. 602 A. B (nach ihm Euseb. Pr. Ev. XIII p. 679 B—D; die kritische und metrische Behandlung bestimmt die Hauptstelle in Clem. Protr. p. 47 A. B) ansehen, die dieser Kirchenvater mit den Worten einleitet: *Κλεάνθους τε τοῦ Στωϊκοῦ (ἀκούσωμεν), ἔν τινι ποιήματι περὶ τοῦ θεοῦ ταῦτά γε γράφοντος.* Allein Clemens hat hier sich und die ihn bisher gelesen, so stark getäuscht, dass es wohl nöthig scheint, durch eine gesundere Auffassung seines Excerptes eine richtigere Einsicht vorzubereiten. Erstlich ist es durchaus irrig, jene Worte so zu verbinden, als ob die Mittheilung aus einem Gedichte *περὶ τοῦ θεοῦ* geschehe; Clemens meint vielmehr, dass die folgenden Verse, die aus einem ihm nicht näher bekannten, also auch wohl nicht von ihm selbst benutzten Gedichte stammten, auf die Gottheit zu beziehen seien. Dieses bestätigt sich durch die Bevorwortung in jener Hauptstelle des Protr. l. l.: *Κλεάνθης — ὅς οὐ θεογονίαν ποιητικὴν, θεολογίαν δὲ ἀληθινὴν ἐνδείκνυται, οὐκ ἀπεκρύψατο τοῖ θεοῦ πέρι ὅτι περ εἶχε φρονῶν;* so dass was nun folge, von der Gottheit zu verstehen sei, denn am Schlusse heisst es: *ἐνταῦθα δὴ σαφῶς οἶμαι διδάσκει, ὁποῖός ἐστιν ὁ θεός, καὶ ὡς ἡ δόξα ἡ κοινὴ καὶ ἡ συνήθεια τοὺς ἑπομένους αὐταῖς, ἀλλὰ μὴ τὸν θεὸν ἐπιζητοῦντας ἐξανδραποδιζέσθην.* Untersucht man indess die Bedeutung der Verse für die Kleanthische Lehre, so ist es ganz unmöglich, die in ihnen enthaltenen Bestimmungen auf die Natur der Stoischen Gottheit zurückzuführen. Daran festhaltend, was der erste

Vers ankündigt, dass der Denker angeben wolle, was das Gute sei, müssten wir annehmen, dass ihm Gott das absolut Gute oder die Idee des Guten gewesen sei. Kleanthes kannte aber keine anderen Ideen als Gedanken (ἐννοήματα), die nicht etwa als angeborene Begriffe, sondern als allgemeine Vorstellungen zu fassen sind, die sich in uns von den Dingen erzeugen (s. Syrian ad Ar. Met. XII, c. 2. p. 59 Bagol., Griechisch bei Petersen phil. Chrys. fund. I p. 80 u. darnach Plut. Plac. I, 10. Galen. H. Ph. c. 6 p. 248 K.). Gott als das absolut Gute zu fassen, konnte er so wenig versucht werden, als ihm das Vollkommene und Beste, welches er in jenem ontologischen Beweise für die Natur der Gottheit gewann, ein blosser Verhältnissbegriff war, überhaupt ihm der Unterschied zwischen dem Absoluten und Relativen, und somit die Anschauung des Guten und Schönen, welches das Bleibende und Unveränderliche sei, nicht aufgegangen sein konnte, der das Gute mit dem Nützlichen vermischte. Die Prädicate, welche Kleanthes dem ἀγαθόν leiht, versetzen uns in eine andere Begriffswelt; sie haben bloss eine sittliche Bedeutung für den Begriff des Guten, welches die Glückseeligkeit des Stoischen Weisen bedingt. Dieses ergiebt sich unläugbar aus solchen Darstellungen, die uns das sittlich Gute der Stoa aufschliessen (vgl. Stob. II p. 94. 126. 132. 142. 238. Diog. L. VII, 98; s. Chrys. bei Plut. de St. Rep. c. 13. Diog. L. VII, 101). Kleanthes mochte die Bestimmungen, welche er entweder in der Schrift περὶ τέλους oder in der περὶ καλῶν (Diog. L. VII, 175) geliefert hatte, zur leichtern Übersicht in dichterischer Form, aber als Anhang zu seiner prosaischen Schrift, für den angehenden Stoiker zusammengestellt haben; und leicht möglich, dass zunächst gegen ihn der Komiker Damoxenus in seinen Συντρόφοις die Worte richtete:

οἱ δ' ἐν τῇ Στοᾷ
ζητοῦσι συνεχῶς (τἀγαθόν), οἷόν ἐστ', οὐκ εἰδότες.

Athen. III p. 103 B. Clemens dagegen durch sein einseitiges und wahrscheinlich durch Antipater's Bücher (s. Strom. V p. 595 C) falsch gerichtetes Streben verführt, die Stoischen Annahmen aus dem Platon, den er gern zum Juden und dadurch zum Christen machte, abzuleiten, glaubte unter τἀγαθόν die Kleanthische Gottheit begreifen zu können, deutete daher auch nach dieser theologischen Auffassung die letzten Verse, in denen

der Stoiker Jeden für einen Unfreien erklärt, der auf die Meinung der Menge sehe, als wenn ihm durch diese ein sittlich Gutes zu Theil werde, auf den Bilderdienst der Menge, ohne zu bedenken, dass Kleanthes hier im Interesse seines höchsten Gutes vor den Vorstellungen des grossen Haufens warnt, wie er in einem andern Bruchstücke bei Clem. Strom. V p. 554 A. B die πολλῶν δόξα als ἄκριτος und ἀναιδής geisselt, weil bei der Menge kein verständiges, gerechtes und schönes Urtheil wohne, das nur unter der kleinen Zahl der wahrhaft Weisen zu finden sei.

Leichter können wir uns dagegen mit denen verständigen, welche den vom Stobäus (I p. 30 seqq.) aufbewahrten Hymnus auf den Zeus als einen Theil des Kleanthischen Werkes περὶ θεῶν ansehen; nur dürfen wir von ihm aus den Schluss auf eine poetische Abfassung des letztern um so weniger gestatten, als wir durch die philosophische Tendenz des Gedichts, wie durch den die Wahl der metrischen Form der Darstellung leitenden Grundsatz des Stoikers (s. Seneca Ep. 108, 10 u. jetzt Philodem. de Mus. Col. XXVIII, 1 seqq. Ros.) belehrt, den Hymnus als eine Zugabe zu einer prosaischen Schrift betrachten, deren Hauptgedanken der Philosoph durch den dichterischen Vortrag dem Gemüthe kräftiger zuführen wollte. Der Hymnus bildet eine Verherrlichung des Zeus als des höchsten und mächtigsten Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt und zu den Menschen; darin setzt sich ein ethischer Grundgedanke ab, der in der allgemeinen Ausbildung der Vernünftigkeit der menschlichen Natur seinen Mittelpunkt findet [1]). Zeus soll von der

---

1) Kleanthes nahm also einen Fortschritt zur Tugend an (vgl. Stob. II p. 116. Sext. adv. Math. IX, 90); sie ist ihm lehrbar, was er daraus deutlich machte, dass aus Schlechten Gute würden (Diog. L. VII, 91). Darum läugnete er auch den Verlust der Tugend wegen der festen und unwandelbaren Vorstellungen, d. h. weil die Wissenschaft, worauf sie beruht, eben so fest wie die Tugend haftet und der Wissende immer Herr seiner selbst ist (Diog. L. VII, 127, 128. Simpl. in Categ. p. 86, b 1 Br). Von der Kraft der Vernünftigkeit mochte er hingegen so sehr durchdrungen sein, dass er behauptete, die ἀπαίδευτοι unterschieden sich nur der Gestalt nach von den Thieren (Stob. Serm. 4, 90. Appendix e Cod. Flor. bei Gaisf. daselbst T. IV p. 40; vgl. Procul. in Alcib. I p. 287 Cr.).

Seele der Schlechten, die das *καλὸν* ausser Acht lassend sich der *φιλοδοξία, φιλοπλουτία* und *φιληδονία* ergeben, die Unwissenheit verscheuchen und sie zu der Einsicht in die allgemeine Vernunft und das gemeinsame Gesetz bringen, welches eben Zeus selbst darstellt. In den Vordergrund tritt daher Zeus in seinem Verhältnisse zur Welt; er ist der Höchste der Götter und der mächtigste Lenker des Weltalls, der Alles mit freiem Willen regiert. Zeus steht also über der Welt; allein er senkt sich dann herab als das ätherische Feuer, wodurch er die gemeinsame Vernunft, die durch Alles hindurchgeht, lenkt. Nur die Schlechten sind immer ohne Einsicht in diese Vernunft und in dieses Weltgesetz; dadurch können sie nicht zur Erreichung des höchsten Gutes gelangen. Kleanthes schildert also hier die natürliche Weltordnung als Vorbild des sittlichen Lebens; ohne Einsicht in seine Natur sind wir weder sittlich gut noch glückseelig; schlecht werden wir dadurch, dass wir ohne Gott sind, dessen Weisheit darin besteht, dass er das Gute in das Schlechte fügt und durch diese Fügung das Schlechte sich unterwirft und verschwinden lässt, so dass auch das Gute erst dadurch Werth erhält. So begegnen wir der Kleanthischen Bestimmung, das höchste Gut sei in der Übereinstimmung mit der allgemeinen Natur, also dem ewigen Weltgesetze, dem Zeus, zu leben (Diog. L. VII, 89. Stob. II p. 134. Clem. Strom. II p. 416 A [1]); der Stoische Weise, welcher die von jenem höchsten Gesetze gebotene Sittlichkeit in sich trägt, wird ein zweiter Zeus, der nur nicht wie der höchste unsterblich ist, was ihn keineswegs in seiner Glückseeligkeit hindert, da das glückseelige Leben nicht durch die Länge der Zeit gemessen wird (vgl. Plut. adv. Stoic. c. 33. Cic. de N. D. II, 61). Hiernach kann uns nun nichts mehr abhalten, diese Lehre von der Gottheit, wie sie sich in jener physiologischen Verherrlichung ausspricht, als das Fundament der Kleanthischen Philosophie anzusehen; schreiben

---

1) In Clemens Bericht: *Κλεάνθης δὲ (τέλος ἡγεῖται) τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ εὐλογιστεῖν· ὃ ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν*, sind hinter *ζῆν*, womit Kleanthes Bestimmung schliesst, die Worte *Διογένης δὲ* einzuschalten, zumal Diogenes vorausgegangen sein musste, damit Clemens vom Antipater *ὁ τούτου* (des Diogenes) *γνώριμος* sagen konnte; vgl. Diog. L. VII, 88. Stob. l. l.

wir ihre philosophische Entwicklung einer erweiterten Darstellung zu, so glauben wir bedeutende Resultate derselben in Cicero's Auszuge wiederzuerkennen, der uns Zeus Verhältniss zu der Welt aufschliesst.

Dass Kleanthes die Behauptung, die Welt sei Gott, nicht ohne vorgängige Nachweisung des Begriffs von *κόσμος*, auch nicht ohne die sich hieran knüpfenden Bestimmungen, nach welchen Gott und Welt nicht geschieden seien, aufgestellt, müssen wir mit Nothwendigkeit voraussetzen, weil die Schule den Ausdruck *κόσμος* in mehrfacher Bedeutung nahm. Prüft man die Berichte der Compilatoren über die Bedeutungen dieses Wortes bei den Stoikern, so ergiebt sich, dass was sie meistens allgemein der Schule beilegen, dem Chrysippus angehörte, der sich das Verdienst zugeeignet haben mochte, den verschiedenen Gebrauch des Wortes in den Lehren seiner Vorgänger, die aber wiederum die Bestimmungen der Frühern auf ihren physiologischen Standpunkt zurückführten, festgestellt zu haben. Am deutlichsten, aber ohne selbst ganz klare Begriffe zu zeigen, giebt Diog. L. VII, 137. 138, den wiederum Suidas s. v. *κόσμος* wörtlich ausschreibt, und durch dessen Angabe Philon (de Mundi Incorr. p. 939) verständlich wird, drei Bedeutungen an: erstlich sei den Stoikern *κόσμος* Gott selbst als aus der gesammten Materie zu einer bestimmten Form gebildet (*ἰδίως ποιόν*, vgl. über dieses *ποιόν* Plut. adv. Stoic. c. 36. Posidon. bei Stob. I p. 434. Porphyr. bei Simpl. in Categ. fol. 12 *Δ*. Clem. Strom. V, 14 p. 599 D), der unvergänglich und ungeworden und Werkmeister der vergänglichen Weltordnung sei, indem er in bestimmten Zeitumläufen die ganze Materie in sich verzehre und wiederum aus sich erzeuge. Bei Stob. I p. 444 sagt in diesem Sinne ein Chrysippisches Bruchstück: *λέγεται δ' ἕτερος*[1]) *κόσμος ὁ θεὸς, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται*, womit wiederum zusammenfällt, was Arius Didymus bei Euseb. Pr. Ev. XV, 15 bemerkt, *ὅλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς αὐτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι* (die Stoiker) *θεόν*, und was Philon a. O. berichtet: *κατὰ τρίτον*

1) Schreibe *ἑτέρως* auf den Grund der durch blosse Nachahmung Chrysippischer Bestimmungen erwachsenen Stelle der Pseudo-Aristot. Schrift de Mundo c. 2 p. 391, b 10.

(λέγεται ὁ κόσμος), ὡς δοκεῖ τοῖς Στωϊκοῖς, διήκουσα ἄχρι τῆς ἐκπυρώσεως οὐσία τις ἢ διακεκοσμημένη, ἢ ἀδιακόσμητος, ἧς τῆς κινήσεώς φασιν εἶναι τὸν χρόνον διάστημα (diese Definition der Zeit sprach Chrysippus aus, s. Stob. I p. 260). Sodann, fährt Diogenes fort, bezeichne κόσμος die Diakosmesis der Gestirne, also das astralische Gebiet, in welcher Bedeutung Kleanthes im Hymnus den Ausdruck fasst (v. 7 πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν); in dieser Gegend wird οὐρανός im beschränktesten Sinne zunächst nach Aristotelischer Sprachweise für den äussersten Himmelskreis oder Fixsternhimmel genommen (Diog. L. VII, 138; vgl. damit Arist. de Caelo I, 9 p. 278, b 11). Drittens endlich soll κόσμος die Welt als aus Gott und Himmel bestehend einschliessen, oder wie Chrysippus (bei Stob. I p. 444), dem entschieden Posidonius (bei Diog. a. O.) gefolgt sein muss, sagt, ein aus Himmel und Erde und den auf beiden befindlichen Wesen zusammengesetztes Ganze, oder ein aus Göttern und Menschen und den um dieser willen geschaffenen Wesen bestehendes Ganze, oder wie es bei Arius Didymus a. O. heisst, ein aus Göttern und Menschen bestehender Staat, in welchem jene herrschen, diese gehorchen (vgl. Chrys. bei Phaedr. fr. Col. IV, 24). Die zweite und dritte Bedeutung bestimmt sich hier offenbar nach der Entgegensetzung der obern um die Mitte der Welt im Kreise sich bewegenden ätherischen Körper und der untern im Centrum ruhenden Erde (s. Chrysippus a. O. p. 446. 48); darum kann hier auch nur an eine vergängliche Ordnung gedacht werden (vgl. Arius Didym. l. l.), die Gott in seiner Ewigkeit nach periodischen Wechseln bildet. Mit ihr haben wir es bei Cicero nicht zu thun, deshalb auch nicht weiter zu untersuchen, wie Kleanthes Welten auf Welten folgen liess (vgl. Diog. L. VII, 142. Stob. I p. 372. 74). Dagegen knüpft sich die erste Bedeutung ursprünglich an den Begriff des thätigen Urgrundes in der Materie; sie setzt die Wechselbeziehung des Wirkens und Leidens voraus, in der nichts Unkörperliches auf ein Körperliches einwirken kann. Der Urstoff ist an sich aller Beschaffenheit los und ledig (ἄποιος Diog. L. VII, 134. 137. Plut. adv. Stoic. c. 50); in ihm haftet Gott als der vernünftige Grund (s. oben S. 381), und von ihm untrennbar (ἀχώριστος nach Syrian ad Ar. Met. II p. 56 Bagol., Griech. bei Petersen ph. Chrys.

fund. I p. 50) bildet er als die ewig wirksame Kraft durch ihn das Einzelne. Ausdrücklich wird uns überliefert, dass sich Kleanthes mit seinem Vorgänger und Nachfolger über die Principien der Welt in diesem Sinne ausgesprochen habe (Diog. L. VII, 134; vgl. darnach und mit §. 137 Probus in Virg. Buc. VI, 31 p. 351 L., wo *Cleanthes Thasius* in *Cleanthes Assius* zu ändern ist). Die Ungeschiedenheit Gottes und der Welt muss sich ihm deshalb erst dann ergeben haben, wenn die Materie zu einer bestimmten Eigenschaft geformt ist (Arius Didym. l. l. *τὸ ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ποιὸν κόσμον ἀΐδιον εἶναι καὶ θεόν*); so dass Kleanthisch die aus der qualitätslosen Materie durch den in dieser wirksamen Grund zu einer bestimmten Eigenschaft oder Form gebildete Welt (Diog. L. VII, 138 *ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας*) Gott ist, dessen Wesen wiederum zunächst die Einheit und Ewigkeit der Welt bedingt.

In dem Fortgange von dieser so gebildeten Welt begriffen konnte sich dann dem Kleanthes das Lebensprincip des Ganzen als die die gesammte Natur durchdringende Vernunft und Seele aufschliessen (bei Cic. *tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen*), woraus der Denker alle Ordnung in der Natur und jede zweckmässige Vertheilung abgeleitet haben mochte (vgl. Philo de Prov. nach dem Armen. bei Aucher p. 94). Dass Kleanthes seine Gottheit als *νοῦς* dargestellt, ergiebt sich auch aus dem Zusammenhange bei Diog. L. VII, 135; als Weltseele bezeichnet er sie bestimmt bei Stob. I p. 58, und lässt uns nicht undeutlich erkennen, dass sie, wie die menschliche Seele (vgl. Galen. de Hipp. et Plat. Decr. II, 8 p. 283 K.), unter der Form des *πνεῦμα* erscheine (Tertull. Apologet. c. 21 p. 74 Rig. *in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat*, also als *πνεῦμα δι' ὅλου τοῦ κόσμου διῆκον*). Ich denke mir, dass ihm in diesem Zusammenhange der Beweis eines herrschenden Princips der ganzen Natur gehörte, der von der Vergleichung der organischen Körper ausgehend zuletzt forderte, dass wie in dem Menschen ein oberstes Princip, der vernünftige Geist, so auch in der gesammten Natur ein Herrschendes und Leitendes, *ἡγεμονικόν, κυριεῦον*, eine höchste richtige Vernunft liege (Cic. de N. D. II, 11, 29. Sext. adv. Math. IX, 119. 20) [1]). Dadurch

1) Mit diesem Beweise steht der *λόγος κυριεύων* in keiner Verbin-

war aber sofort die für die Stoiker wichtige Frage angeregt, welcher Sitz diesem Herrschenden der vernünftigen Seele in dem Ganzen anzuweisen sei; eine Frage, deren Beantwortung mittelbar durch die veränderte Auffassung des Philolaischen Centralfeuers bedingt worden war [1]). Dass nicht alle Anhänger der Schule hierüber gleiche Ansicht theilen konnten, ergiebt sich schon daraus, dass sie das ἡγεμονικόν im Menschen bald in den Kopf bald in die Brust verlegten (Diog. Babyl. bei Phaedr. frag. Col. VI, 9 seqq. mit Chrysipp. bei Galen. de Plac. Hipp. III, 8 p. 349 u. Sext. l. l.; vgl. Galen. l. l. III, 1 p. 288 und Phil. Plac. c. 28 p. 315 K. Plut. Plac. IV, 21, 6). Zenon und nach ihm Chrysippus, dem sich Antipater und Posidonius angeschlossen haben müssen, versetzten das Leitende in der Welt in den Himmel oder, was dasselbe, in den reinsten Äther (Cic. Acad. II, 41, 126; Diog. L. VII, 139, wo keine Verschiedenheit der Annahmen anzuerkennen ist; Arius Didym. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 15); wahrscheinlich modificirte Boëthus, durch das Aristotelische System bewogen, die Chrysippische Ansicht, indem er sich für die Sphäre des Fixsternhimmels entschied (Diog. L. VII, 148), während Archedemus die herrschende Kraft im Innern der Erde nachwies (Stob. I p. 452 mit Arius Did. l. l.). Von allen diesen abweichend sollte dagegen Kleanthes behauptet haben, die Weltseele wohne in der Sonne, durchdringe also von da aus krafthätig die ganze Natur (Diog. L. VII, 139. Arius Did. bei Euseb. l. l. Stob. l. l. Censorin. c. 1). Hierbei leitete diesen Stoiker die Beobachtung, dass die Sonne das grösste, am weitesten leuchtende Gestirn sei, dessen geregelte Bewegungen die Zeiten des Tages und der Jahre bestimme, und dessen die ganze Welt durchdringende Wärme Princip des organischen Lebens sei (Arius Did. l. l. Cic. de N. D. II, 15 u. 9). Darum sollen wir uns den Kleanthischen Weltverbrennungsprocess auch so denken, dass die Sonne als das Herrschende die übrigen Gestirne, die eben das Licht von ihr empfangen,

---

dung, den Kleanthes in der Schrift περὶ δυνατῶν gebraucht hatte, um die Wahrheit des Möglichen zu erörtern; er läugnete, dass alles Vergangene nothwendig wahr sei, s. Epict. Diss. II, 19, 9 und 2. Cic. de Fato c. 7, 14; über die Bezeichnung des κυριεύων s. Jac. Harris bei Upton ad Epict. l. l. §. 1.

1) Vgl. Boeckh de Plat. system. etc. XII seqq. im Philolaus S. 122. 23.

sich verähnliche und in sich verwandele (Plut. adv. Stoic. c. 31); sie bilden dann wieder eine Weltflamme (vgl. Philo de Mundi Incorr. p. 954), woraus sie sich durch Hülfe der Gottheit von Neuem entzünden. Ich glaube, dass uns diese Zurückführung des ἡγεμονικόν die Kleanthische Mystik bei Epiphan. adv. Haer. III, T. II p. 1090 C, nach welcher die Sonne als δᾳδοῦχος erscheint, genügend erklärt; auch reichen wir mit ihr aus, um unsern Stoiker als den Vertreter der Lehre, nach welcher Apollon der Äther, eben als die Erscheinungsweise des Sonnengottes, sei (Chrysipp. bei Phaedr. fragm. Col. II, 25), zu bezeichnen, sobald wir hinzunehmen, dass Kleanthes allegorisch etymologische Deutung des Ἀπόλλων, wie der Beinamen dieses Gottes als Δήλιος, Λοξίας, Λύκειος, durch die Beziehung auf die Sonne bedingt ist (Macrob. Saturn. I, 17; die Ausdeutung des Apollon als Λεσχηνόριος s. bei Suid. s. v. Λέσχαι mit Plut. de ει c. 2 und Cornut. de N. D. p. 97 G.). Wie verlegen müssen wir dagegen werden, wenn Cicero in unserer Stelle und die ihn hier ausgeschrieben (Lact. de Falsa relig. c. 5. Minuc. Fel. Octav. c. 19), dem Bisherigen mit der bestimmtesten Angabe, dass die Kleanthische Gottheit entschieden in dem Äther der obern Himmelssphäre zu suchen sei, widersprechen; ja, wie erklärt sich der e i g n e Widerspruch des Römers, der früher in den Academischen Büchern ausdrücklich den Gegensatz Stoischer Annahmen angemerkt: *Zenoni et reliquis fere Stoicis Aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur. Cleanthes, qui quasi majorum est gentium Stoicus, Zenonis auditor, Solem dominari et rerum potiri putat. Ita cogimur dissensione sapientum dominum nostrum ignorare; quippe qui nesciamus, Soli an Aetheri serviamus* (II, 41, 126). Beiden Stellen liegen Zeugnisse Griechischer Epitomatoren zum Grunde; wenn aber in der letztern das Kleanthische ἡγεμονικόν so bestimmt und in Übereinstimmung mit obigen Berichten nachgewiesen wird, sollen wir dann annehmen, dass Phädrus, der doch mit eigner Hand die Kleanthischen Bücher excerpirte, das Falsche ausgesagt? Wir sind im Stande, das Gegentheil überzeugend zu erweisen. Cicero's Aufstellung, *tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum judicat*, muss sich auf den Griechischen Satz, θεὸν εἶναι τὸν αἰθέρα, gründen,

wobei Tullius Gelegenheit nahm, den αἰθήρ als *ardor caelestis* durch eine *explicatio* zu zeichnen, die er, wie oben dargethan, in seinen Übertragungen gern wählt, hier aber in der Nebenabsicht anbringt, um einen besondern Spott seiner Epikureischen Gesprächsperson erzielen zu können. Machte er dadurch sich selbst für richtige Darstellung des Kleanthischen Äthers verantwortlich, so entging ihm, dass er zwei völlig verschiedene Vorstellungen der Schule vermischt habe. Unter dem Äther als Gott verstand Kleanthes die Erscheinungsweise seines Gottes, der als ätherisches Feuer von der Sonne aus sich wirksam äussere. Dichterisch kleidet dieses Kleanthes ein, indem er Gott in unbezwungenen Händen den doppelt geschärften, flammenden ewig lebenden (ächt Heraklitisch) Blitzstrahl führen lässt, von dessen Schlage die ganze Natur erstarre; durch ihn lenkt Gott die durch Alles hindurchgehende gemeinsame Vernunft, von grössern Lichtern zu kleinern sich verbreitend (s. Hym. in Jov. v. 9 – 13 mit Petersen das.). Zeus organisirt also auch hiernach von der Sonne aus die übrige Sternenwelt; das ätherische oder künstlerische Feuer ist aber das Substrat seiner Erscheinung, wodurch Alles in der Natur lebt. Statt dessen deutete Cicero diesen Kleanthischen Äther nach der zweiten Vorstellungsweise der Schule, nach welcher Gott in der obern Ätherregion, in der sich die Gestirne als ätherische Körper befinden, wohne und von hier aus die Theile der Welt durchdringe. Unverkennbar ergiebt sich dieses daraus, wie er im zweiten Buche den Stoischen Äther auffasst; c. 15, 41 sagt er von den Gestirnen, *quae oriuntur in ardore caelesti, qui aether vel caelum* (οὐρανός s. oben; Diog. L. VII, 139) *nominatur*; sodann c. 40, *restat ultimus et a domiciliis nostris altissimus omnia cingens et coërcens caeli complexus, qui idem aether vocatur, extrema ora et determinatio mundi; in quo cum admirabilitate maxima igneae formae cursus ordinatos definiunt*; endlich c. 45, 117, *quem* (die Ätherluft) *complexa summa pars caeli, qui aether dicitur, et suum retinet ardorem tenuem et nulla admistione concretum et cum aëris extremitate conjungitur. In aethere autem astra volvuntur etc.* Ist nun aber in dieser Darstellung das enthalten, was Diogenes allgemein den Stoikern leiht: ἀνωτάτω εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων (VII, 137), und bewährt

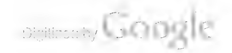
sich eben dieses nach dem Fragmente bei Stob. I p. 444 seqq. als Chrysippisch, so ist jetzt aller Zweifel gehoben, dass Cicero wirklich den die Kleanthische Annahme andeutenden Ausdruck von dem ihm geläufigern Standpunkte der Chrysippischen Physik aus aufgefasst und dadurch gemissdeutet hat.

Wir haben oben erwähnt, dass Kleanthes in dem Werke *περὶ θεῶν* auch von gewordenen und vergänglichen Göttern gesprochen hatte; Plutarch selbst giebt hierbei zu verstehen, dass darunter die Sternen- und Elementargötter gemeint seien (adv. Stoic. c. 31.; vgl. hiernach de Vit. aere al. c. 7). Was konnte also den Gewährsmann des Cicero bewegen, in dem Übergange zu diesen Göttern jene Darstellung des Stoikers zu verlassen, und eine Schrift hervorzuziehen, die ihrer Aufschrift nach einem andern Gebiete der Philosophie angehörte, und indirect höchstens schliessen lässt, dass ihre Verbindung mit dem theologischen Werke in dem obersten Grundsatze der Ethik aufzusuchen sei? Doch dadurch wäre noch keineswegs ihr Inhalt, wie ihn das Excerpt aufzeigt, gerechtfertigt, weit weniger erklärt, warum bei Cicero die Rede wieder auf den *λόγος* zurückkehrt, auch die Aufstellung der Sätze eine so eigenthümliche Farbe annimmt, ja der Römer selbst genöthigt wird, mit seinem *quasi delirans* gegen den sonst so harmlosen Stoiker losznstürmen. Alles wird sich uns vollständig aufklären, wenn wir die Bestimmung der Bücher, *quos*, wie Cicero sagt, *scripsit contra voluptatem*, ermittelt haben. Nach Diogenes L. (VII, 87. 175) hatte Kleanthes ein Werk *περὶ ἡδονῆς* geschrieben, aus dessen zweitem Buche Clemens eine Mittheilung über Sokrates macht (Strom. II p. 417 D). War bereits Antisthenes in einem gleichnamigen Werke (Diog. L. VI, 17) als Feind der Hedoniker erschienen (s. oben S. 246), so musste der Stoiker dort gegen die geniessende Lehre, die an dem Epikur den wärmsten Vertheidiger gefunden, aufgetreten sein, und wie in der Schrift *περὶ τῶν ἀτόμων* oder *πρὸς Δημόκριτον* (Diog. L. VII, 134 u. 174, beide Titel bezeichnen dasselbe Werk) in der Bekämpfung der Demokritischen Atomistik seine Lehre von den Principien der Welt aufgestellt, so von ethischer Seite in der Widerlegung der Epikureischen Lust den Annahmen des Epikur seine eigenen entgegengesetzt haben. Die Anknüpfung gewahre ich gleich in der Bestimmung des ersten Naturgemäs-

sen (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) oder des Grundtriebes der animalischen Natur (πρώτη ὁρμή, *principia naturalia*). Kündigte sich als solcher dem Kleanthes (ursprünglich in der Schrift περὶ ὁρμῆς, Diog. L. VII, 174. Epictet. Diss. I, 4, 14) die Selbsterhaltung und die Liebe seiner selbst an, so stellte er sich sofort hiermit in Gegensatz zu Allen, die auf die Lustempfindung den ersten Trieb der Natur gerichtet sein liessen (s. Diog. L. VII, 85. Cic. de Fin. III, 5. Gellius N. A. XII, 5, 7), indem er ausdrücklich (bei Sext. adv. Math. XI, 73) bemerkte, dass die Lust weder naturgemäss sei, ihren natürlichen Ursprung vielmehr erst aus der Thätigkeit als eine ἄλογος ἔπαρσις erhalte (Diog. L. VII, 86. 114. Stob. II p. 168. Alex. in Top. p. 268, b 28 Br. Cic. Tusc. D. IV, 7. de Fin. II, 4, 13), noch ihrer sittlichen Bedeutung nach einen Werth im Leben habe, darum weder ein ἀγαθόν noch ein προηγμένον, sondern ein ἀδιάφορον sei (vgl. Zeno bei Gell. N. A. IX, 5, 5) [1]). Führte er sodann dort, wie uns versichert wird, das höchste Gut auf ein Leben in Übereinstimmung mit der allgemeinen Natur zurück (Diog. L. VII, 87) und bestimmte er demgemäss die Glückseeligkeit, gleich wie Zenon, in der Art, dass sie in dem leichten, ungehinderten Flusse des Lebens bestehe (Stob. II p. 138. Sext. adv. Math. XI, 30), welcher Statt findet, wenn Alles in Übereinstimmung des menschlichen Dämon mit dem Willen des Weltherrschers geschieht (Diog. L. VII, 88), so musste er sich wieder gegen den Hedonismus erheben, indem er keinen ruhigen Genuss, sondern Thätigkeit des Lebens als Zweck forderte. Er meinte, dass, wenn man die Lust zum höchsten Gute stempele, die φρόνησις den Menschen zu ihrem Nachtheil verliehen werde (Stob. Serm. 6, 37), in so fern sie bei der Herrschaft der sinnlichen Begierden und Lüste stets gegen diese disciplinirend und regelnd ankämpfe. Und nur gegen solche Denker, die wie Epikur erklärten, die Lust sei um ihrer selbst willen, die Tugend aber bloss wegen der Lust, die sie bereite, zu begehren,

---

1) Hiernach kann ich gar nicht glauben, was Epiphan. adv. Haer. III, T. II p. 1090 C sagt: Κλεάνθης τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν λέγει εἶναι τὰς ἡδονάς. Vielleicht erklärt sich dieses daraus, dass flüchtige Epitomatoren jene Ansicht der Hedoniker, welche Kleanthes in der Schrift περὶ ἡδονῆς einer Prüfung unterwarf, für die seinige angesehen hatten.



konnte auch jene graphische Darstellung der Ἡδονή und der Ἀρεταί [1]) gerichtet gewesen sein, nach welcher sich Kleanthes Hörer die Lust im schönsten Gewande, im königlichen Schmucke und auf dem Throne sitzend, ihr zur Seite die Tugenden als Dienerinnen denken sollen, die pflichtmässig der Herrin in's Ohr flüsterten, dass sie sich hüte, etwas unvorsichtiger Weise zu thun, was die Gemüther der Menschen beleidigen oder woraus Schmerz entstehen könnte (Cic. de Fin. II, 21, 69; hierauf spielt Seneca de Vita b. c. 14 und August. de Civ. Dei V, 20 an). Die Angabe im zweiten Buche, dass Sokrates gelehrt, der gerechte und glückseelige Mann sei derselbe, und dass er den verwünscht, wer zuerst das Rechte oder sittlich Gute von dem Nützlichen gesondert habe (Clem. Strom. l. l.; hiernach Cic. de Legb. I, 12, 33. de Off. III, 3, 3), diente dann wahrscheinlich dazu, die Stoische Bestimmung des ἀγαθόν als eine Sokratische zu sichern. Hatte Kleanthes aber seine Bestimmung des tugendhaften und glückseeligen Lebens geltend gemacht, so konnte er folgerecht die Betrachtung der allgemeinen Natur und Vernunft, mit der wir übereinstimmend leben sollen, vorgenommen und hieran anknüpfend gezeigt haben, wie sich das Göttliche in seiner Einheit und Vielheit in der Welt verhalte, jedoch nicht, um dadurch seiner eigenen Lehre Genüge zu leisten, sondern um Sätze, die sich ihm als Resultate ausführlicher Darstellungen ergeben, den Annahmen der atomistischen Physik, die der Hedonismus, unbekümmert um Verbindung und Zusammenhang, stets begünstigt hatte, entgegenzustellen. Bei diesem Kampfe war gerade Phädrus als Anhänger des Epikur am unmittelbarsten betheiligt geworden; gab Cicero, der die Bücher περὶ ἡδονῆς und so auch ihre polemische Tendenz kannte (vgl. den letzten Sokratischen Ausspruch a. a. O.), durch sein *quasi delirans* der Epikureischen Secte eine Genugthuung, so geschah es hier, um den Vellejus die Rechte seiner Schule im Dialoge schützen zu lassen.

---

1) So erscheinen auch der Λόγος und der Θυμός in dem Wechselgespräch, welches Posidonius als Kleanthisch anerkannte, personificirt, s. Galen. de Hippocr. et Plat. Decr. V, 6 p. 476 κ. Mit jener graphischen Zeichnung ist die Chrysippische der Gerechtigkeit in den Büchern περὶ καλοῦ καὶ ἡδονῆς nach Gell. N. A. XIV, 4 zu vergleichen.

Dass sich Kleanthes Sätze bei Cicero wirklich nur im Widerscheine der Epikureischen Physik auffassen lassen, muss Jeder, der die Beziehung in der ersten Aufstellung, *tum fingi formam quandam et speciem deorum*, richtig zu finden weiss, zugestehen. Mit jener Zeichnung der *Ἡδονή* und der *Ἀρεταί* würden wir hier nicht ausreichen können; vielmehr deutet Cicero die Kleanthische Allegorie der Naturgötter, ihre Zurückführung auf die elementarischen Grundkräfte an, die mit der anthropomorphischen als der ursprünglichen und natürlichen Darstellung der Götter, worüber uns die Natur und die Vernunft belehrten (s. Cic. de N. D. I, 18), streite. In ganz gleichem Sinne begegnen sich die Epikureische und Stoische Lehre auch bei Phädrus: *ανθρ[ωποει]δεις γαρ εκεινοι* [*ου* mit Peters.] *νομιζουσιν, αλλα αερα[ς] και πν[ε]υματα* [*κ*]*αι αιθερας* (Col. VIII, 1—5). Nach Plutarch (adv. Stoic. c. 31) hatte Kleanthes *τὴν γῆν, τὸν ἀέρα, τὴν θάλατταν* mit Göttern angefüllt und deren Untergang als eine Auflösung in den Zeus beschrieben. Wir haben uns bei Zenon weitläufig über diese Richtung in der Stoischen Schule verbreitet und die Bedeutung ihres allegorischen Strebens für die Lehre zu würdigen gesucht; dort wiesen wir aus Cicero nach, dass Kleanthes auch in diesem Theile weiter ausgeführt habe, was sein Lehrer bearbeitet. Mit Beziehung darauf können wir uns hier nur noch zu folgenden Bemerkungen verstehen. Was von allegorisch physiologischen Deutungen die Bücher über die Lust enthielten, war ohne Zweifel in andern Schriften begründet und entwickelt gewesen. Ausser dem Werke *περὶ θεῶν* macht sich uns im Kataloge des Diogenes (VII, 175) ein anderes *περὶ τοῦ ποιητοῦ* bemerklich, in welchem der Stoiker wohl nicht seine Grundsätze über die Dichtkunst niedergelegt, sondern den Ausleger des Homer gemacht hatte. Hierauf leitet uns eben so wohl der beigefügte Artikel, als die Angabe des Phädrus, Kleanthes habe die Mythen des Homer auf seine Lehre zurückgeführt (Col. III, 20 seqq.). Dieser Schrift könnten wir dann recht passend die Angabe des Kleanthes zuweisen, dass der Name von Homer's Vater Bion gewesen sei (bei d. Auct. Certam. Hom. et Hes. p. 241, 20 Göttl.); zu der Stelle Il. III, 64 mochte der Stoiker die Nachricht von dem Lesbischen Cultus der Ἀφροδίτη χρυσῆ beigefügt (s. Schol. bei Bekker das.), so wie zur Il. III, 320 und XVI, 233 die

physiologische Erklärung, welche Plutarch als Scherz aufnahm, abgegeben haben (Plut. Quom. adolesc. c. 11). Reichlich mochte die allegorische Deutung auch in dem Werke περὶ γιγάντων (Diog. L. l. l.) angebracht gewesen sein; Plutarch kennt dasselbe unter der Aufschrift Θεομαχία und erzählt aus dem dritten und wahrscheinlich letzten Buche, wie das Kaukasische Gebirge seinen Namen erhalten: Prometheus habe, als Kronos nach der Gigantenschlacht dorthin geflohen sei, einen Eingebornen des Landes, den Hirten Καύκασος, getödtet und aus dessen Leber geweissagt, dass die Feinde nicht sehr fern seien. Als hierauf Zeus erschienen, habe er den Vater, der sich in ein Krokodil verwandelt, mit geflochtener Wolle gefesselt in den Tartarus geworfen, den Prometheus aber an den Berg, der nun zur Ehre des Hirten Καύκασος genannt sei, angeschmiedet, damit ihm zur Strafe ein Adler die Leber ausfresse (de Flumin. V, 3 mit Hemst. ad Lucian. Prometh. p. 202). Darnach lässt sich vermuthen, dass Kleanthes hier was sich bei Dichtern und Logographen [1]) von den Schlachten und Kämpfen der Götter der Urwelt vorfand, aufgenommen und von seiner Physik aus behandelt habe, um zu zeigen, dass mit der Herrschaft des Zeus ein geordnetes Naturleben hervorgetreten sei.

Über die beiden letzten Behauptungen, *tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet esse divinius*, können wir uns eben so kurz fassen. Offenbar setzen sie sich mit der Lehre in Beziehung, die das Göttliche innerhalb der Welt läugnet und hiermit gegen die Stoa sich wendend fordert, weder den Gestirnen, die ja feurige und bewegte Massen bildeten, göttliche Wesenheit zuzuschreiben (s. oben S. 77), noch der Welt einen λόγος zu leihen, in der vielmehr eine ἄλογος φύσις herrsche (Stob. I p. 442. Plut. Plac. II, 3. Cic. de N. D. II, 30). Was sich hier als Kleanthisch herausstellt, hat oben in der Zenonischen Theologie seine Begründung und Nachweisung gefunden; als Nachtrag dazu dürfte die abweichende Annahme des Kleanthes Erwähnung verdienen, dass, weil das Feuer keine pyramidalische, sondern eine konische Form habe (Stob. I p. 356), auch die Gestirne (Achill. Tat. Is. p. 133 C. Plut. Plac. II, 14 [Theodor. Gr. Aff. Cur. IV p. 797]. Stob. I

1) Den Kaukasos kennt erst Pherekydes, s. Schol. Apollon. II, 1214.

p. 516. Galen. H. Ph. c. 13 [1]); wie die Welt (Plut. Plac. II, 2 [Cyrill. c. Jul. II p. 46 D]. Galen. ib. c. 11) konisch zu denken seien, während die übrigen Stoiker sie für sphärisch hielten (Diog. L. VII, 140. Achill. Tat. l. l. Plut. Plac. l. l. und II, 22. 27. Stob. l. l. und p. 356. Galen. l. l. und c. 15). Dass Kleanthes, wie wir sahen, der Sonne eine besondere Aufmerksamkeit schenkte, muss sich uns jetzt daraus erklären, dass er dort das *ἡγεμονικόν* nachwies; bezeichnete er sie als *δᾳδοῦχος*, so sollten die Gestirne die *μύσται* sein (Epiph. adv. Haer. III, T. II p. 1090 C; vgl. hiermit Chrysipp. bei Plut. adv. Stoic. c. 34, s. dagegen Lobeck im Aglaoph. T. I p. 130 not. o). Als Ausleger des Heraklit schloss er sich wahrscheinlich dem Heraklitischen Satze an, dass die Sonne alle Tage neu werde (Arist. Meteor. II, 2 mit Alex. fol. 93 A. und Plat. de Rep. VI p. 498 A mit d. Schol.), der sich auf die schon volksthümlich gewordene Vorstellung von dem Wassertrinken der Sonne (s. Anacreon Od. 19) stützte; konnte der Ephesier hierunter wohl nur verstehen, dass die Sonne des Abends beim Erlöschen ihres warmen Lichtes und bei zunehmendem feuchten Dunste sich erdwärts herabsenke, während sie sich des Morgens bei reiner Atmosphäre durch die trocknen Dünste des Meeres wiederum entzünde und ihr Licht so lange erhalte, als ihr die Nahrung aus der *θάλασσα* zukomme, so wollte auch Kleanthes dieselbe meteorische Erscheinung in seiner Lehre von der Nahrung der Sonne aus dem Ocean darstellen (s. oben S. 386). Der neuen Ansicht des Aristarch, dass sich die Erde um die Sonne bewege, zu huldigen, war aber so wenig die Kleanthische wie überhaupt die Stoische Physik fähig, so lange sie den Stillstand der Erde festhielt (s. dagegen Boeckh de Plat. syst. p. XIII, 1), weswegen wir es ganz ernstlich aufnehmen, wenn Kleanthes die Griechen zur Klage gegen die Gottlosigkeit des Samiers aufrief (s. oben S. 394).

Zum Beschlusse dieses Abschnittes konnte Cicero nicht passender die Epikureische Kritik gegen die Sätze des Stoikers anwenden, als dass er die Lehre von der *πρόληψις* zum Standpunkte nahm. Sollen wir uns die Gottheit in diesen verschiedenen Formen des Daseins denken, so folgt hieraus, dass sie

1). Bei Stob. I p. 554 ändere ich unbedenklich das *πηλοειδῆ* der Handschriften in *κωνοειδῆ*.

durchaus nirgends erscheine, von der wir doch eine Vorstellung haben, die sich uns aus oftmals von Aussen empfangenen Erscheinungen erzeugte, und der wir weiter nachgehen müssen, um die vollständige Vorstellung zu erhalten, dass die Gottheit ewig und glückseelig sei. So würde Epikur entgegnet haben nach dem, was Cicero seiner Gesprächsperson in den Mund zu legen beabsichtigte; denn in diesem Sinne schloss sich uns anfangs (S. 48 folg.) Epikur's πρόληψις auf, die Cicero aber völlig missverstand, indem er die Epikureische Vorstellung von Göttern auf eine eingepflanzte oder vielmehr angeborene Erkenntniss zurückführte. Erst nach diesem Missverstande ist es deutlich, wie falsch uns Cicero hier leitet, wenn er natürlich schon gestützt auf seine nachherige Darstellung uns, um die Erkenntniss der Götter Epikureisch abzuleiten, einen angeborenen Begriff leihet, ohne den Widerspruch zu gewahren, der sich nothwendig bei der doch wieder geforderten Epikureischen Erscheinungsweise der göttlichen Wesen ergeben muss.

XXV.

Mit Dank wollen wir dagegen wiederum aufnehmen, was uns im Folgenden über einen Zuhörer des Zenon eröffnet wird, der uns sonst mehr seinen äusseren Verhältnissen, seiner Stellung und Wirksamkeit im Leben, als seiner eigenthümlichen philosophischen Denkart nach bekannt ist, durch Cicero's Berichterstattung über seine theologische Richtung jedoch einen Inhalt gewinnt, der ihm seine Bedeutung in der Entwicklung und Bearbeitung der Zenonischen Elemente anweist. Cicero fährt nämlich fort:

Cap. 15 §. 38: „*At Persaeus, ejusdem Zenonis auditor, eos dicit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utiles et salutares deorum esse vocabulis nuncupatas; ut ne hoc quidem diceret, illa inventa esse deorum, sed ipsa divina. Quo quid absurdius, quam aut res sordidas atque deformes deorum honore afficere, aut homines jam*

morte deletos reponere in deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu?"

Persäus [1]) aus Citium, auch Dorotheus genannt (Suid. s. v. *Περσ.* Eudocia p. 362), Sohn des Demetrius (Diog. L. VII, 6. 36), wird zu den berühmten Zenoneern gezählt (Diog. L. l. l. 36. Gell. N. A. II, 18, 8), und seine Blüthe um Ol. 130 angesetzt (Diog. L. l. l. 6); Zenon selbst bezeichnete den Persäus als einen Schüler, der ihm von Seiten seines Geistes nicht nachstehe (Diog. L. l. l. 9). Dass ihn Antigonus Gonatas dem Zenon, wie es heisst, *εἰς βιβλιογραφίαν* zugeschickt (Diog. L. VII, 36), ist wohl nur nach der von den spätern Geschichtschreibern der Philosophen festgehaltenen Angabe ausgesponnen, Persäus sei *οἰκέτης* des Zenon gewesen (s. Nicias und Sotion bei Athen. IV p. 162 D; vgl. Diog. L. l. l. Gellius l. l. Macrob. Sat. I, 11 p. 252. Origen. contra Cels. III p. 483 D. *θρεπτός* nach Suid. u. d. Eudoc. l. l.), die jedenfalls von dem Borystheniten Bion ausgegangen war, der durch die vom Persäus und Philonides am Hofe des Antigonus ausgesprengten Erzählungen über seine niedrige Abkunft gereizt (Diog. L. IV, 46. 47), sich jenen Scherz mit der Inschrift auf Persäus Bildsäule erlaubte (Athen. l. l.). Seneca muss sich als Stoiker bestimmt gegen diese Aussage auflehnen, wenn er bemerkt, dass Zenon keinen Sclaven gehabt (Consol. ad Helv. c. 12); war Persäus vielmehr *γνώριμος* seines Landsmannes geworden (Diog. L. VII, 36), mit dem er dasselbe Haus bewohnte (Diog. L. VII, 13. Antig. Car. bei Athen. XIII p. 607) [2]), so hatte man dies innige Verhältniss absichtlich verkannt, zumal die Schule selbst Sclaven zu philosophiren verstattete (Lactant. de Falsa sap. c. 25 p. 373). Erst als Antigonus Macedonien wiedererlangt und als Freund der Stoischen Philosophie den Zenon, mit dem er in Athen in Gemeinschaft getreten war (Diog. L. VII, 6. Epict. Diss. II, 13, 15; vgl. Simpl. in Epict. Ench. c. 51. Athen. XIII p. 603 C und Stob. Serm. 33, 10. Plut. Reg. et Imp. Apophth. p. 728 Wytt.),

---

1) In den Handschriften und Ausgaben ist sein Name gewöhnlich in *Περσευς* und *Περσιος* corrumpirt.

2) Daher seine genauern Angaben aus Zenon's Leben bei Diog. L. VII, 1 und 28, wo ich die Zahl 92 nach Clinton's Vermuthung Fasti Hell. I p. 368 not. Kr. billige.

zu sich geladen hatte (Diog. L. VII, 7), treffen wir den Persäus dort an; Zenon sandte ihn und den Thebaner Philonides zum Könige, um den Stoicismus zu lehren (Diog. L. VII, 9, über die Zeit s. oben S. 407). Mit ihnen mochte sich der Stoisch gebildete Arat von Soli verbinden, der, wie sein Bruder Athenodorus (s. Vita Arati bei Buhle T. I p. 3 mit Diog. L. VII, 38), in Athen den Zenon gehört (s. oben S. 392), nachher den Unterricht des Persäus und des Herakleoten Dionysius genossen hatte (s. die Vita l. l.; nach Diog. L. VII, 167 war Dionysius Nacheiferer des Arat im Dichterischen). Persäus wurde nicht nur Erzieher des königlichen Sohnes (Diog. L. VII, 36), sondern selbst Lehrer des Antigonus (Aelian V. H. III, 17 mit Diog. L. VII, 7), in Folge dessen sich der Chier Ariston zum Schmeichler seines Mitschülers aufgeworfen haben mochte (Timon bei Athen. VI p. 251 C). Persäus benutzte seinen Einfluss, als er den König von dem Vorhaben, die demokratische Verfassung Eretria's wiederherzustellen, abhielt, was ihm Menedemus niemals hatte verzeihen können (Diog. L. II, 143. 144). Doch darf man behaupten, dass dieser Verkehr mit dem Könige mehr bewirkte, dass der Stoiker von der Unversöhnlichkeit seiner Lehre mit dem Leben überzeugt wurde und so von der Strenge seiner Grundsätze nachliess (vgl. Diog. L. VII, 36. Themist. Or. XXXII p. 358). Die härteste Prüfung bestand er Ol. 134 im Achäischen Kriege gegen den jungen Sikyonier Arat; denn als Antigonus den Persäus der Macedonischen Besatzung von Akrokorinth als Befehlshaber mit beigegeben (Plut. Arat. c. 18. Pausan. Corinth. II, 8, 4. Achaic. VII, 8, 1. Dio Chrys. Or. 73 p. 389 R.), Arat aber durch die bekannte Kriegslist (Plut. Arat. c. 18 seqq. und Polyaen. VI, 5) die Burg genommen und Korinth befreit hatte (Polyb. II, 43), wäre der Philosoph, wie Theophrast, ein Opfer geworden, wenn er nicht durch die Flucht Kenchreä erreicht hätte, um sich von da zum Antigonus einzuschiffen (Plut. Arat. c. 23. Polyaen. l. l., wodurch Pausanias Erzählung a. O. berichtigt wird); nachher gestand er selbst, dass ihn der Sikyonische Jüngling von dem Satze seines Lehrers abgebracht, dass der Stoische Weise der beste Feldherr sein werde (s. Plut. Arat. c. 23. Athen. IV p. 162 D; vgl. Plut. de Tranq. A. c. 12 und Chrys. bei Plut. de Stoic. Rep. c. 20).

Wenn uns nun im Allgemeinen über den Standpunkt des Persäus in der Philosophie berichtet wird, dass er dasselbe gelehrt, was Zenon aufgestellt (Epiphan. adv. Haer. III, T. II p. 1090 C), so erfahren wir auch noch im Besondern, dass er bei den pflichtwidrigen Handlungen, die aus Übertretung des höchsten Sittengesetzes hervorgehen, keinen Werth- und Gradunterschied anerkannt, sondern alle für gleich erklärt habe (Diog. L. VII, 120). Den cynischen Einfluss der Zenonischen Philosophie mochte daher auch er bewahrt haben, wenn ihm vorgeworfen wird, dass er im Gebiete der Erotik Alles mit seinem Namen benannt und dadurch mehr als Ibykus und Anakreon die Jugend verdorben habe (Philodem. frag. de Mus. Col. XIV, 13 Ros.). Überführte er dagegen den Ariston, der streng an dem Stoischen Satze, *τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι*, festhielt, so scheint er als ächter Stoiker diesen Satz nicht eigentlich haben bestreiten, sondern dem Chier in der Darstellung seines Weisen die Vorsicht anrathen zu wollen, dass er ihn nicht ganz untrüglich hinstelle (Diog. L. VII, 162). Auch was Cicero in obiger Stelle ihm im Theologischen leiht, eignet er später (II, 23, 60 - 63, hierauf bezieht sich der Akademiker III, 16, 41), nach der Allgemeinheit seines Berichts zu urtheilen, überhaupt der Stoa zu; beschränkt es hingegen Minucius (Octav. c. 21) wieder auf den Persäus, so hatte er, ohne eine andere Quelle als Cicero's Bücher zu benutzen, nur nach Anleitung der ersten Stelle die Beziehung der zweiten auf einen bestimmten Anhänger der Stoischen Schule gefunden und beide verknüpft, als er seinen einseitigen Vortrag der Persäischen Theologie vornahm. Cicero selbst aber schöpfte seinen Bericht nicht unmittelbar aus einer Schrift des Stoikers, den er sonst nicht weiter anführt; das Herculanische Bruchstück wird vielmehr jetzt sich uns bei ungetheilter Aufmerksamkeit auf den wirklichen Inhalt seiner Excerpte als Quelle dieser letzten Darstellungen des Cicero nennen, und so nach richtiger Zurückführung seiner Mittheilungen auf die Lateinische Übertragung die Behauptungen bewahrheiten, die wir über die Grundquelle der frühern Abschnitte aufgestellt. Bevor nämlich Phädrus zur Chrysippischen Theologie übergeht, liefert er eine Nachweisung, wie gewisse Menschen zur Würde göttlicher Wesen gelangten; indem sie in der Überlieferung als gute und wohlthä-

tige Menschen fortlebten, wurden sie nach Anordnung der Gesetzgeber oder weiser Männer Gegenstand göttlicher Verehrung. Dieser Gedanke scheint unzweideutig aus dem verstümmelten Eingange der ersten Columne heraus; die Lehre, der er angehörte, musste sich auf die Wohlthaten, welche durch solche Menschen dem Leben zu Theil geworden, gestützt haben, um die Verehrung derselben durch Opfer und Gebete zu rechtfertigen. Den verschollenen Namen des Vertreters dieser Lehre würden wir nun wohl nie mit Bestimmtheit zu ergänzen im Stande sein, hätte sich nicht Cicero dem Phädrus angeschlossen; durch den Römer werden wir zugleich belehrt, dass das aus Phädrus Buche Erhaltene nicht gegen den Persäus gerichtet gewesen war, vielmehr nur die Begründung dessen bildete, was bei Cicero als erster Satz erscheint, indem die ἀγαθοὶ und εὐεργετικοί, welche zur διαγωγή des Lebens durch ihre nützlichen Erfindungen beitrugen und nach dem Tode als Götter anerkannt wurden, schon vorher als Götter bezeichnet sein mussten. Die Lehrsätze selbst, wie sie Cicero aufstellt, waren demnach unmittelbar dem vorausgegangen, was wir jetzt in dem Griechischen Fragmente vorfinden; ob sie aber ursprünglich in der Schrift περὶ ἀσεβείας, welche Diogenes L. (VII, 36) anführt, enthalten gewesen, dürfen wir nicht so entschieden behaupten, da uns die Titel der Persäischen Bücher, wenn wir die rein historischen, durch besondere Umstände und Verhältnisse hervorgerufenen abrechnen, bloss die Bemerkung verstatten, dass sie mit den Werken anderer Stoiker in Beziehung und Veranlassung zusammentreffen.

Wer die Ansicht des Persäus, wornach man die Menschen, welche durch nützliche Erfindungen zur Förderung und Erleichterung des Lebens beigetragen, nach ihrem Tode für Götter gehalten, auch die Dinge selbst, welche zum Nutzen und Heil der Menschheit dienten, mit Götternamen benannt habe, ganz abgesondert von der Richtung der Stoischen Schule betrachtet, der wird sehr geneigt sein, sie von der einen Seite mit dem Euemerismus, von der andern mit der Lehre des Prodikus in Verbindung zu bringen. Und wirklich lässt auch Minucius den Persäus auf den Prodikus folgen, um eine Gemeinschaft in der Annahme beider Männer zu fixiren, obwohl es ihm nicht gelungen ist, den Prodikus (nach Cic. de N. D.

I, 42) richtig aufzufassen (Octav. c. 21 [1]); ja, Cicero selbst scheint uns im zweiten Buche (c. 24, 62), eben weil er dort auf Römische Leser Bedacht nimmt, die Persäische Vorstellung vom Euemeristischen Standpunkte aus durch das Medium des Ennius auszuspinnen. Doch kann das Euemeristische, welches in den vergötterten Erfindern liegt, nicht in der Weise das eigentliche Wesen der Persäischen Theologie ausgemacht haben, dass der Stoiker gleich wie Euemerus die gesammte Mythologie nach demselben Verfahren erklärt; aus dem Herculanischen Bruchstücke erhellt, dass Persäus Ableitung nur eine Art göttlicher Wesen betraf, wobei er die in Überlieferungen erhaltenen Nachrichten hinzuzog. Darum müssen wir, um für Cicero's Bericht einen kritischen Stützpunkt zu gewinnen, doch wieder zu dem Stoicismus zurückkehren. In der Theologie der Stoiker hat sich uns bisher das Bestreben recht bemerklich gemacht, den Begriff des Göttlichen an den Begriff des Thuns oder Wirkens anzuknüpfen, das Göttliche selbst aber als ein Wirkendes in Beziehung zu dem Natur- und Menschenleben aufzufassen. Mit diesem so bezogenen Begriffe verbindet sich nun aber auf das Genaueste, dass die Götter wohlthätig (*εὐεργετικοί*, *εὐποιητικοί*) und menschenfreundlich sind (vgl. Plut. de Stoic. Rep. c. 38. adv. Stoic. c. 32 u. Cic. de Div. I, 38. II, 49); die Stoiker machen diese Sokratische Bestimmung im Gegensatze zu den Epikureern geltend. Nehmen wir hinzu, dass auch die Stoische Schule die Grundansicht ihrer Vormänner in der Philosophie, von der Verwandtschaft der göttlichen und menschlichen Natur, in sich aufgenommen hatte, so sind uns in ihr die Elemente einer Lehre gegeben, welche Menschen eines frühern Zeitalters, die sich als Wohlthäter verdient gemacht, zu Göttern erhob. Ob schon Zenon so gedacht, möchte uns nicht zweifelhaft erscheinen, da wir erfahren, dass sein ungetreuer Schüler, Dionysius, indem er die Götter dreifach eintheilte, ausser den sichtbaren oder Sternengöttern und solchen, die nicht zur Erscheinung gelangten, mithin als unsichtbar wirkende Kräfte in der Natur sich darstellten, als eine dritte Classe Wesen setzte, die aus Menschen zu Göttern geworden seien, wie einen Herkules

1) Welcker über den Prodikus im N. Rhein. Mus. I. S. 633 not. 310 hat bereits den Irrthum gerügt.

und Amphiaraus (Tertull. ad Nation. II, 2 u. 14). Doch dürfte dem Persäus das Verdienst gebühren, diese mythischen Wesen, Heroen und Halbgötter, in der Stoa zur bestimmtern Anerkennung gebracht zu haben; seiner Erklärung der Homerischen Gedichte, worin er dem Grundsatze seines Lehrers gefolgt sein soll (Dio Chrys. Or. LIII p. 276 s. oben S. 393), musste dadurch ein weiteres Feld in der allegorischen Deutung geöffnet sein (vgl. Schol. Venet. et Lips. in Hom. Il. I, 62 und die Deutung des Herakles daselbst zu V, 336 p. 158, a 24 u. p. 160, b 42). Wenn ich mir überlege, wie Persäus die Beziehung der Götter auf die Natur festhaltend jene Seite der Griechischen Götterlehre auslegte, so möchte ich noch weiter gehen und gerade aus seiner Richtung die Annahme einiger jüngerer Stoiker bei Sextus herleiten, dass die ersten Erdgeborenen an Einsicht weit ausgezeichneter gewesen seien, als das jetzige Geschlecht der Menschen, und vermöge ihres schärferen Blickes göttliche Kräfte erkannt hätten (adv. Math. IX, 28; ich denke dabei zunächst an den Posidonius, s. Seneca Ep. 90). Bekanntlich bezeichnet auch Platon nach einer dichterischen Quelle die Alten als *κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες* (Phileb. p. 16; s. Tim. p. 32 A u. Dicaearch. bei Porphyr. de Abst. III, 2); aber nicht hiernach, sondern nach obiger Annahme jüngerer Stoiker spricht Tullius jenen Satz aus, dass das Alterthum, je näher es dem Ursprunge und der göttlichen Abkunft gestanden, desto besser wohl das Wahre geschaut habe (Tusc. D. I, 12). Cicero unterstützt hierdurch die Ansicht von der Fortdauer der Seelen nach dem Tode, die er nachher Persäisch beglaubigt. Konnte daher Vellejus als Epikureer den Tod bei berühmten Männern nicht wie Persäus so zu sagen als einen Führer zum Himmel, sondern als einen wirklichen Untergang, der Alles aufhebe und vernichte, betrachten, so blieb ihm auch höchstens noch die Trauer übrig, dass durch Auflösung des Körpers die Empfindung vertilgt und dadurch der Verlust unserer Genüsse erfolgt sei.

Soll nun Persäus gleichfalls gelehrt, was unserm Leben nütze und fromme, habe man mit den Namen der Götter selbst benannt, so ist auch dieses der Richtung seiner Schule vollkommen gemäss. Zwar kann uns diese Erklärung nicht neu erscheinen, wenn wir uns nur aus Sextus (adv. Math. IX, 18) und Cicero (de N. D. I, 42, 118) in Erinnerung bringen, was

Prodikus ausdrücklich behauptete, dass die Alten Alles, was unserm Leben nütze, für Götter, wie das Brod für Demeter, den Wein für Dionysus, das Wasser für Poseidon, das Feuer für Hephästus gehalten; um so wesentlicher und bedeutsamer musste darum hier dem Stoiker die Art, wie sich ihm diese Lehre philosophisch beglaubigte und befestigte, gewesen sein. Der eigentliche Bestimmungsgrund schliesst sich uns ganz einfach darin auf, dass die Stoa Alles, was sich als ein Erzeugniss der Gottheit darstellt, selbst als ein Göttliches betrachtet; wie sich die einzelnen Götter als solche zum Zeus verhalten, so auch die Producte, die gleichsam eine Manifestation der sie durchdringenden Gotteskraft bilden, zu jenen Göttern als ihren Erzeugern. In dem Wohlthätigen hielt daher der Stoiker, indem er es als das Göttliche aufzeigte, das Symbol der Gotteskraft fest, während Prodikus in ihm das Symbol der göttlichen Wohlthat erblickt hatte. Plutarch muss wohl diese Stoische Lehre im Sinne haben, wenn er berichtet, nach Einigen, offenbar Stoikern, sei Dionysus der Wein, Hephästus die Flamme (de Is. et Osir. c. 66; vgl. oben S. 400); ist dann auch sie schon, obwohl nur mittelbar, bei der jedenfalls scherzhaften Anwendung in den Worten des Menander, *τὸ γὰρ τρέφον με, τοῦτ' ἐγὼ κρίνω θεόν* (aus den *'Αδελφοί* bei Stob. Serm. 56, 3 und wahrscheinlich auch aus den *'Αλιεῖς* bei Justin. de Monarch. p. 40 B; vgl. Meinecke fr. p. 3. 14) betheiligt, so haben wir um so mehr Grund, mit Cicero (de N. D. II, 23) jenen Ausspruch des Terenz, *sine Cerere et Libero friget Venus* (Eunuch. IV, 5, 6), freilich auch nicht auf sie selbst, wohl aber auf den sie leitenden allgemeinen Grundsatz zurückzuführen. Dass jedoch der Epikureer bei Cicero so viel Widersinniges hierin findet, können wir gar nicht weiter berücksichtigen, da er bloss die Darstellung seiner Götter zum Massstabe nimmt.

XXVI.

Vellejus führt uns zu der Chrysippischen Theologie hinüber. Die Forderung einer eindringlichen und sorgfältigen Prüfung liegt uns hier nahe genug, je mehr wir inne werden, dass uns dieser Abschnitt am gründlichsten über den Inhalt einer gereiften Denkart belehrt und tiefgreifende Anhaltpunkte

bietet, die Cicero's Manier in der Mittheilung Griechischer Sätze enthüllen lassen. Wir wollen zuvörderst den Epikureer anhören und demnächst die Ausbeute seines ausführlichen Vortrags vornehmen:

Cap. 15 §. 39: *„Jam vero Chrysippus, qui Stoicorum somniorum vaferrimus habetur interpres, magnam turbam congregat ignotorum deorum, atque ita ignotorum, ut eos ne conjectura quidem informare possimus, quum mens nostra quidvis videatur cogitatione posse depingere: ait enim vim divinam in ratione esse positam et universae naturae animo atque mente; ipsumque mundum deum dicit esse et ejus animi fusionem universam; tum ejus ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universam atque omnia continentem; tum fatalem vim et necessitatem rerum futurarum; ignem praeterea et eum, quem ante dixi, aethera: tum ea, quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam et terram et aëra; solem, lunam, sidera, universitatemque rerum, qua omnia continerentur, atque homines etiam eos, qui immor-*
§. 40. *talitatem essent consecuti. Idemque disputat, aethera esse eum, quem homines Jovem appellarent: quique aër per maria manaret, eum esse Neptunum; terramque eam esse, quae Ceres diceretur; similique ratione persequitur vocabula reliquorum deorum. Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse, eandemque fatalem necessitatem appellat, sempiternam rerum futura-*

rum veritatem: quorum nihil tale est, ut in eo vis divina inesse videatur.

§. 41. ***Et haec quidem in primo libro de natura deorum: in secundo autem vult Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de diis immortalibus dixerat: ut etiam veterrimi poëtae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur" [1]).***

Welche Kraft des Ausdrucks bei diesem Übergange zum Chrysippus erzielt wird, vermögen wir dann zu ermessen, wenn wir den erklärenden Beisatz, *qui Stoicorum somniorum vaferrimus habetur interpres,* seines Epikureischen Gewandes entkleiden. Vellejus will in der That nichts Geringeres aussagen, als dass Chrysippus für den bedeutendsten Vertreter der Schule in Schrift und Lehre gelte. Verläugnet sich in der Art dieser Aussage der Schreiber des Gesprächs, so verlangt er, eben nach den Gesetzen seiner dialogischen Kunst, der Auffassung nicht uneingedenk zu sein, die er selbst über diesen Stoiker geltend macht, hier aber Epikureisch eigentlich verkleidet. Cicero betrachtet gleichwie das übrige Alterthum den Chrysippus als den begabtesten Schüler der Stoa, der sich durch ausserordentlichen Scharfsinn und dialektische Gewandtheit des Geistes ausgezeichnet (de N. D. II, 6, 16. III, 10, 25. de Divin. I, 3, 6. de Fin. II, 14, 44. de Orat. I, 11, 50; vgl. Diog. L. VII, 179. Athen. VII p. 278 E. XV p. 686 F. Isid. bei Damasc. in Photii Bibl. 242 p. 1035 Hoesch. Varro de Ling. L. VIII, init. Seneca de Benef. I, 3, 8. 4, 1. Lactant. Epit. inst. div. c. 29); indem er ihn als die Stütze der Stoa bezeichnet (*qui fulcire putatur porticum Stoi-*

---

1) Es ist nun schon durch die vierte Hand gegangen, was hiernach sowohl Minucius recht dürftig vom Chrysippus aussagt: *Eadem fere Chrysippus* (nach Aufstellung der Zenonischen Sätze); *vim divinam rationalem naturam et mundum interim et fatalem necessitatem deum credit, Zenonemque interpretatione physiologiae in Hesiodi, Homeri Orpheique carminibus imitatur* (Octav. c. 19), als auch Lactanz eben so ungenügend berichtet: *Chrysippus naturalem vim divina ratione praeditam interdum divinam necessitatem deum nuncupat* (de Falsa relig. c. 5).

corum, Acad. II, 24, 75), will auch er ihm die Hegemonie in der Stoischen Philosophie zusprechen (vgl. Plut. de Nobil. c. 12. Athen. VIII p. 335 B. Philo de Incorr. Mundi p. 951 B. Gell. N. A. VI, 2, 1. Solin. c. 41), zugleich aber damit andeuten, dass dieser Stoiker der Schutz seiner Schule gegen die neuere Akademie gewesen sei. Ob Chrysippus den Zenon noch gehört, mochten die Alexandrinischen Geschichtschreiber der Philosophen aus Mangel an Nachrichten über seine Jugendbildung nicht weiter untersucht haben (Diog. L. VII, 179); unwahrscheinlich darf es uns nicht sein, wenn wir nach dem weit beglaubigtern Zeugnisse des Apollodor seine Geburt bis auf Ol. 125 hinaufrücken dürfen (Diog. L. VII, 184; aus ihm Suid. s. v. *Χρ.*) und bemerken, dass seine Ausbildung der Zenonischen Lehre nach allen Richtungen hin die Annahme mündlicher wie schriftlicher Unterweisung stark begünstigt. Erfahren wir aber, dass er vom Kleanthes nur die Lehrsätze nehmen, die Beweise hingegen selbst finden wollte (Diog. L. VII, 179), so kann freilich hierin der Grund liegen, dass er die empfangene Lehre freier handhabte und, wie man meinte, in den meisten Punkten vom Zenon und Kleanthes abwich (Diog. L. l. l. Cic. Acad. II, 47, 143); achten wir hierbei jedoch auf die Verschiedenheit, die sich öfter mehr in dem sprachlichen Ausdruck, als in der philosophischen Gesinnung ankündigt (vgl. Diog. L. VII, 54 und 139), worauf der spätere Antipater in seiner Abhandlung *περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς* im Interesse der Lehre hingewiesen haben mochte (Plut. de Stoic. Rep. c. 4), so war es wohl mehr das stolze Gefühl geistiger Überlegenheit und Selbständigkeit (vgl. Diog. L. VII, 183. 185), zumal beide Lehrer nicht mit so grosser Genauigkeit in der Philosophie verfahren waren (Diog. L. VII, 84). Nur dadurch will sich mir der Umstand aufklären, dass Chrysippus zuerst es gewagt, nicht in der Stoa, sondern im Lyceum im Freien seine Vorträge zu halten (Diog. L. VII, 185; nach §. 184 kann das Odeum nicht für den beständigen Lehrort gehalten werden). Dass er mit dem Arkesilas in der Akademie philosophirt habe, dürfen wir aus Rücksichten der Zeitrechnung eben so wenig dem Sotion glauben (Diog. L. VII, 183; Arkesilas starb Ol. 128, 2; s. Diog. L. IV, 44 mit 61), als mit einem Stoiker darin das Walten der göttlichen Vorsehung erblicken, dass Chrysippus nach dem Ar-

kesilas und vor dem Karneades geboren sei (Plut. adv. Stoic. c. 1), was nur in so fern einen Sinn erhält, als Chrysippus durch seine gegen jenen Akademiker gerichtete Polemik, die nach dessen Tode erfolgte, zugleich die gewaltige Kraft des Karneades, der erst nach Chrysippus Tode sich zum Widersacher der Stoa aufwarf, geschwächt habe. Und nur auf diese Stellung zu der neuern Akademie wollte wahrscheinlich ein Anhänger des Chrysippus mit dem Ausspruche zurückspielen, dass, wenn Chrysippus nicht wäre, auch die Stoa nicht sein würde (Diog. L. VII, 183). Ein Neffe des Chrysippus, Aristokreon, hatte ihn in einer Inschrift auf einer ehernen Bildsäule als τῶν Ἀκαδημιακῶν στραγγαλίδων κοπίς bezeichnet (Plut. de Stoic. Rep. c. 2; vgl. Diog. L. VII, 185). Gebot seine Dialektik hierbei am meisten Achtung, so ward sie auch so bewundert, dass man sagen konnte: wenn die Götter eine Dialektik hätten, so würden sie keine andere, als die Chrysippische haben (Diog. L. VII, 180). Freilich waffnete er selbst dadurch den Karneades in der Bekämpfung der dogmatischen Kriterien der Wahrheit (vgl. Cic. Acad. II, 27); weswegen auch der Akademiker den λόγος ἡσυχάζων des Chrysippus (Acad. II, 29. Sext. adv. Math. VII, 416) gegen ihn selbst kehrend beweisen konnte, es gebe keine Götter (Sext. l. l. IX, 138 seqq.); wollte indess Karneades durch jenen auf sich angewendeten Spruch, dass, wenn Chrysippus nicht wäre, auch er nicht sein würde (Diog. L. IV, 62) anerkennen, wie seine ganze Stellung in der Philosophie durch diesen Stoiker bedingt sei, so konnte er unmöglich mit dieser Abhängigkeit den Sinn verbinden, dass er sich bloss aus Chrysippus bereichere, was vielmehr die Stoiker ihm nachsagten (s. Plut. de Stoic. Rep. c. 10).

Wie nun aber Vellejus bisher bemüht war, gegen die Lehrsätze berühmter Denker von vornherein ein ungünstiges Vorurtheil zu erwecken, so bereitet er auch denen des Chrysippus durch seine Epikureische Kritik einen um so unfreundlichern Empfang, je bedeutender der Ruf des Mannes war. Die Götter, welche Chrysippus aufführt, sollen so unbekannt sein, dass wir uns nicht einmal durch Vermuthung eine Vorstellung von ihnen machen können, geschweige auf die Weise, wie jede reelle Vorstellung als Abbild in der Seele Epikureisch zu Stande kommt. Hierbei steht Vellejus offenbar mit der Behauptung

seiner Schule im Hintergrunde, dass wir das Unbekannte von den Erscheinungen als dem uns Bekannteren aus deuten müssten (Diog. L. X, 32), was aber bei den Chrysippischen Göttern unmöglich sei. Cicero selbst kann sich hier von diesen Göttern keine Kenntniss durch Einsicht des Chrysippischen Werkes verschafft haben; die Worte *magnam turbam* tragen eine zu eigenthümliche Farbe, die nur durch einen zum Grunde gelegten gedrängten Auszug bestimmt sein kann. Er verräth es selbst, dass er aus einer abgeleiteten Quelle schöpft, wenn er am Ende freilich die Aufschrift der benutzten Bücher anführt, aber nicht etwa, weil sie ihm nachher einfällt, sondern weil er sie anzuzeigen dadurch genöthigt wird, dass sein Gewährsmann die unmittelbare Verbindung des zweiten Buches mit dem ersten angemerkt hatte. Wollen wir daher diese Andeutungen festhaltend den Beweis liefern, dass Cicero's Aufstellung auf die bekannt gewordenen Excerpte des Phädrus sich gründe, so müssen wir zunächst daran erinnern, dass Phädrus die Rolle eines Epitomators übernimmt, Cicero aber, indem er sich ihm anschliesst, das Chrysippische Werk selbst nicht für seinen Zweck gelesen hat. Hieraus ergeben sich nothwendig Abweichungen in der Art der Mittheilung, die auf den ersten und den zweiten Epitomator zurückfallen. Kann man noch aus Phädrus Auszügen, sobald man vertraut mit der Stoischen Denkart im Theologischen den Zusammenhang theils in der Darstellung, theils in dem unmittelbaren Wortlaut verfolgt, erkennen, welche Bedeutung die in kurzer, gedrängter und verbindungsloser Aufstellung überlieferten Lehrsätze für die Chrysippische Philosophie hatten, so verschwindet offenbar diese ursprüngliche Bedeutung in Cicero's Übertragung. So werden bei Phädrus zwei Punkte besonders ausgehoben, die in polemischer Absicht zunächst gegen die Epikureische Lehre gesprochen sein müssen, dass man keinen Geschlechtsunterschied unter den Göttern anerkennen, auch diesen keine menschliche Bildung und Gestaltung leihen dürfe, was bei Cicero gänzlich zurücktritt, weil es ihm bei der Reichhaltigkeit der Lehren und dem augenblicklichen Gebrauche derselben nicht mehr auf deren Verknüpfung in dem organischen Ganzen, sondern auf die Sätze selbst in ihrer nackten Gestalt ankommt. Dabei entschädigt er sich recht in seiner Weise als Übersetzer Griechischer Bücher

durch ein Geltendmachen seiner sonstigen Kenntniss der Stoischen Theologie; er sucht, obwohl er dem Epikureer zu Liebe bestrebt ist, diese *turba* zu vergrössern, ohne aber auf Kosten seines Gewährsmannes einen fremden Lehrsatz hineinzutragen, dennoch eine gewisse Einheit und natürliche Folge in die Masse der Annahmen zu bringen, wie bei Aufstellung der Elemente, die auf den Heraklitischen Process zurückgeführt werden, sodann der Gestirne und zuletzt der vergötterten Menschen, welches Alles bei Chrysippus einen andern Platz und wenigstens was die elementarischen Götter anlangt, eine andere Beziehung gehabt haben muss. Dasselbe ergiebt sich bei der Zurückführung der Elementargötter, die in anderer Weise geschah. Der *νόμος* folgt bei Cicero zuletzt; bei Phädrus hat er eine scheinbar ungehörige Stelle; aber Cicero weiss auch diesen Begriff, da er ihm so geläufig ist, mit seiner Erklärung zu begleiten [1]).

Kann bei diesen gehörig unterschiedenen Merkmalen beider Auszüge kein Zweifel über die Authentie der bei Cicero vorgetragenen Lehren angeregt werden, so gewährt doch erst der Herculanische Fund die nöthige Sicherheit in der Erkenntniss des Gegebenen, wie in der Beziehung und Zurückführung desselben auf ächt Chrysippisches; und nur ein ungünstiges Geschick hat es gewollt, dass wir besonders zu Anfang des Bruchstücks die secundäre Hülfe der Lateinischen Nachbildung zum Grunde legen müssen, die wir jedoch wiederum bei richtiger Kenntniss der Ciceronischen Manier zur Wiederherstellung der Lücken durchaus nicht zu verdächtigen Ursache haben. Das ursprünglich benutzte Werk *περὶ θεῶν* gehörte in die Classe Chrysippischer Schriften, die nicht auf allgemein fassliche Weise bearbeitet, die Lehre von dem Göttlichen als letzte Weihe (*τελετάς*, Etym. M. s. v. *τελετή* p. 751, 15 Sylb. Plut. de St. Rep. c. 9) des herangebildeten Jünglings vortrugen, sondern dem rein philosophischen Standpunkte der Schule dienend, diese Lehre

1) Dadurch ist die Bemerkung in den Gött. G. A. 1813 St. 160. 161 S. 1602. 3 beseitigt, „man sehe aus dem Zusammenhange des Lateinischen sowohl (bei Cicero), als des Griechischen Textes (bei dem Verfasser des Griechischen Fragmentes), dass keiner aus dem andern geschöpft habe, sondern beide das Gleichlautende mit genauer Treue aus Chrysippus genommen haben mögten."

als vorbildliche Stufe zur Begründung eines innern sittlichen Lebens aufstellten. Dieses spricht sich uns in jenem Fragmente des dritten Buchs aus, dass man keinen andern Anfang, keinen andern Ursprung der Gerechtigkeit finden könne, als vom Zeus und von der gemeinsamen Natur aus (Plut. de St. Rep. c. 9); denn der Mensch, meinte Chrysippus, sei geschaffen, die Welt zu betrachten und nachzuahmen (Cic. de N. D. II, 14, 37; vgl. Tusc. D. IV, 26, 57. de Senect. c. 21), so dass er eben in der natürlichen Weltordnung das Vorbild und Muster des sittlichen Lebens finden solle. Ich glaube, dass der Denker nur in drei Büchern seine Aufgabe verfolgte; Diogenes führt zwar ein eilftes an, da mir aber die aus ihm gemachte Mittheilung mit einer andern aus dem ersten bei Phädrus zusammenfällt (s. später) und kein vollgültiger Grund zur Annahme einer so voluminösen Darstellung vorliegt, so vermuthe ich, dass nur durch ein Hinüberziehen des *iota subscr.* in den Worten *εν τωι α περι θεων* bei Diogenes die falsche Zahl *ια* für *α* erwachsen sei (VII, 148, wo Ambrosius Übersetzung *in primo* giebt). In dem ersten Buche hatte Chrysippus, wie der reichhaltige Auszug von erster und zweiter Hand zeigt, das Wesen des Göttlichen seiner physischen und ethischen Seite nach dargestellt, wobei er durchaus der streng wissenschaftlichen Bestimmung seines Werkes gemäss von dem Begriffe einer allgemeinen Vernunft ausgegangen war. Phädrus selbst muss zu Anfang, indem er den Inhalt des ersten Buchs kurz einleitete, das in ihm gelieferte vollständige Ganze der Chrysippischen Darstellung angekündigt haben; die erhaltenen Spuren in der Abschrift führen mich darauf, dass er *το παν επιδιασαφων εν τω πρωτω περι θεων* geschrieben hatte. Bei dem Übergange zu dem Inhalte des zweiten Buchs bemerkt der Epikureer im Allgemeinen, dass Chrysippus hier, gleich wie Kleanthes, seine Lehrmeinungen durch Zurückführung auf die Mythen des Orpheus, Musäus, Homer, Hesiod, Euripides und Andrer dichterisch beglaubigt habe. Plutarch weiss an zwei Stellen noch etwas Näheres aus diesem Buche, was sich auf die Lehre von der Zulässigkeit des Bösen in der Natur bezog und, täusche ich mich nicht, dem Hauptsatze von dem Schicksale im ersten Buche entsprach; dort soll Chrysippus behauptet, die Götter seien nicht Mitursache des Hässlichen, wie das Gesetz nicht Mitur-

sache der Übertretungen sein könne (de St. Rep. c. 33); dann wiederum gelehrt haben, bisweilen treffe die Guten Übles, doch nicht wie bei den Schlechten zur Strafe, sondern nach einer andern Einrichtung, wie in den Staaten, offenbar damit das Gute erst Werth erhalte, wobei er nachher erklärte, dass die Zutheilung des Bösen dennoch *κατὰ τὸν Διὸς λόγον* geschehe (de St. Rep. c. 35). Und hiermit zusammenhängend sprach er im dritten den Satz aus, Gott sende Krieg, damit der Menschen weniger würden, was er durch Euripides und andere Dichter bezeugt haben soll, welche behaupteten, die Götter hätten den Troischen Krieg bereitet, damit die Menschenmasse vermindert werde; so dass also das Böse auch wieder nützlich wird, da es nach jenem vernünftigen Verhältniss des Zeus geschieht (Plut. l. l. c. 32). Was sonst noch bei Plutarch (ib. c. 38 und 39) aus dem dritten Buche über das Entstehen und Vergehen der partiellen Götter, und die Ewigkeit und Unvergänglichkeit des Zeus (vgl. hiernach adv. Stoic. c. 31), über die Nahrung, deren jene bedürfen, berichtet wird, lässt vermuthen, dass Chrysippus dort überhaupt die nähern Eigenschaftsbestimmungen der göttlichen Wesen lieferte und durch Anführungen aus Dichtern bewährte; und was er hier, wie im Frühern, über den Zeus im Gegensatze zu den untergeordneten Göttern bestimmt hatte, mochte er dann in einem besondern Tractate *περὶ τοῦ Διός* als Epilog zu den Büchern *περὶ θεῶν* zusammengefasst haben, wornach sich uns die Concordanz des in beiden Chrysippischen Schriften erwähnten Satzes, dass nicht jede That, welche durch die Tugend vollbracht werde, Lob verdiene (Plut. de St. Rep. c. 13. adv. St. c. 6), erklären mag.

So vorbereitet können wir es immerhin wagen, die Betrachtung des Einzelnen vorzunehmen. Der zuoberst gestellte Satz, *ait vim divinam in ratione esse positam et universae naturae animo atque mente*, darf nicht so gefasst werden, als schliesse er die wörtliche Darstellung bei Chrysippus in sich, sondern das *ait* setzt sich bloss aus dem *διαῤῥήδην* bei Phädrus ab, wodurch dieser Epitomator den wörtlichen Ausdruck für die göttliche Kraft, wie sie sich in der Welt äussere, aus Chrysippus Vortrag beizubehalten verspricht, offenbar in der Absicht, um im Ausdrucke nicht zu betrügen, sondern ehrlich mit dem Stoiker zu verfahren, dessen theologische Denkart er gänzlich miss-

billige. Um so unmittelbarer muss Cicero bei der Ergänzung der Griechischen Urschrift anleiten, die so wie sie an's Licht gezogen ist, bloss die Darstellung der Gottheit als *λόγος* und *ψυχὴ τοῦ ὅλου* durchblicken lässt, für den Weltgeist hingegen zu Anfang eine Lücke hat. Mit Dank nehmen wir daher den Restaurationsversuch der Neapolitanischen Akademie auf und schreiben: *διαρρηδην την φρενα παντων και παντα λογον και την του ολου ψυχην*, was, wenn es nur eben so bestimmt auf die Gottheit bezogen wird, auch dem philosophischen Gedanken genügt. Denn dadurch muss sich uns für Chrysippus der grosse Satz seiner Schule, dessen Bedeutung wir bei Zenon und Kleanthes (S. 381 flg. 426 flg.) ausführlich gewürdigt haben, am bestimmtesten bestätigen, dass Gott als die Vernunft und Seele des Ganzen aufzufassen sei (vgl. noch Epiphan. Anaceph. p. 132 C. adv. Haer. I, 5, 1 p. 12); wir werden später öfter auf ihn zurückkommen und können hier nur anführen, dass Chrysippus in seinen Büchern *περὶ προνοίας*, die uns hoffentlich nicht lange mehr vorenthalten werden, darauf fussend gezeigt habe, dass die Welt *κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν* verwaltet werde (Diog. L. VII, 138), diese Vorsehung also auch dafür sorge, dass die Welt auf das Schönste und Zweckmässigste gebildet und zur Fortdauer eingerichtet sei (vgl. Philo de Provid. nach d. Armen. bei Aucher p. 94 mit Cic. de N. D. II, 22); im ersten jener Bücher, besonders im fünften *περὶ φύσεως* hatte er dann bewiesen, dass die Welt selbst ein *ζῶον, λογικόν, φρονοῦν* (*νοερόν*) und *ἔμψυχον* sei (Diog. L. VII, 142. Phaedr. frag. Col. IV, 31 — V, 9).

Wenn sich nun aber dem Cicero in dem nachherigen Vortrage der Stoischen Theologie von diesem Beweise aus, dass die Welt Vernunft, Verstand und Empfindung besitze, der Stoische Schluss ergiebt, dass die Welt Gott sei (de N. D. II, 17), so müssen wir dieses als Chrysippisch bezeichnen, da uns Phädrus aus dem fünften Buche des Chrysippus über die Natur in derselben Verbindung Gott aufführt (Col. V, 4). Und nur diese Voraussetzung des Schlussverfahrens scheint den Cicero in vorliegender Stelle zu dem Übergange, *ipsumque mundum deum dicit esse et ejus animi fusionem universam*, ermächtigt zu haben; während Phädrus den Chrysippus nach dem ersten Buche über die Götter die Durchdringung Gottes als Weltseele an die Darstel-

lung Gottes als solche anknüpfen und demnächst erst behaupten liess, [αυ]τον τε κοσμον των ανοσω[ν] εμψυχον ειναι [κ]αι θεον. Wollte der Stoiker die Welt des Gesunden Gott nennen, so dachte er nur an die vollkommene Welt (s. Plut. de St. Rep. c. 44) und meinte, dass das Kranke kein Erzeugniss der göttlichen Kraft sei, sondern etwas, was bei dem Schaffen der Natur in einer nothwendigen Folge zum Vorschein gekommen sei; Letzteres hatte er im vierten Buche περὶ προνοίας den Einwürfen der Epikureischen Schule entgegengestellt, die gegen die Stoiker eine πρόνοια zugleich dadurch hinweggeläugnet haben musste, dass sich das Entstehen von Krankheiten mit dem Walten einer Vorsehung übenden Gottheit nicht vertrage (Gell. N. A. VI, 1, 7 seqq.). Auf obige Mittheilung des Phädrus nahmen wir früher Bedacht, als wir die Angabe des compilirenden Diogenes (VII, 148) dahin änderten, dass Chrysippus nicht im eilften, sondern in dem ersten Buche περὶ θεῶν die Welt als das Wesen Gottes bezeichnet habe. Die Bedeutung dieses Lehrsatzes muss uns völlig klar geworden sein, da wir ihn für Kleanthes zunächst vom Chrysippischen Standpunkte aus geprüft haben (S. 424 folg.). Auch über die andere die Wirksamkeit der Weltseele einschliessende Behauptung können wir uns füglich auf die bei Zenon gelieferten Bestimmungen (S. 383 folg.) berufen; weitere Bemerkungen nöthigen uns bloss beide Gewährsmänner, Phädrus und Cicero, ab. Ersterer lässt uns nur noch erkennen, dass er den Begriff Gottes als Weltseele wieder aufgenommen hatte, die sich auf Alles, und wie die Schlussworte και τους λ ους andeuten, bis auf die Steine erstrecke, oder vielmehr, wie Cicero fordert, ergiesse. Denn *fusio* ist hier gegen die früher (S. 382) aus Cicero für denselben Begriff nachgewiesenen Worte ein zu eigenthümlicher Ausdruck, seine Anwendung für *et animum per universam rerum naturam fusum* (*deum esse dicit*) zu merklich dem Griechischen Epikureisch nachgebildet, als dass ihn Tullius nicht dem Phädrus entnommen haben sollte. Billig hat darum Petersen in seiner Recension gegen die völlig unbrauchbare und sinnlose Ergänzung der Neapolitaner auf diese *fusio* des Cicero besonderes Gewicht gelegt, den er jedoch, wahrscheinlich durch Wyttenbach verleitet, missversteht, wenn er in der allerdings ungenauen Darstellung *ejus* auf *deus* statt auf *mundus* beziehend den Römer sa-

gen lässt, Chrysippus nenne die Welt den Erguss der göttlichen Seele. *Διαχεῖσθαι* empfiehlt sich demnach vollkommen für diese Durchdringung in der Welt, wofür wir oben (S. 382) analoge Verba der Stoa wie der Compilatoren kennen gelernt haben; Chrysippus gebrauchte *χύσις* und *διαχεῖσθαι* auch für den Verdünnungsprocess auf dem Heraklitischen Wege nach Oben oder feuerwärts (bei Stob. I p. 312 seqq.), und gerade als verdünnte ätherische Substanz, die ihrer Natur nach am leichtesten durch Alles hindurchzugehen vermag, durchdringt die Seele das Ganze [1]). Soll sich ihre Wirksamkeit auf Alles, selbst bis auf die Steine ausdehnen, so wissen wir schon genug, um die Lücke durch Angabe der bestimmt unterschiedenen Naturreiche auszufüllen, in denen sich die Kraft der Seele abstuft. Petersen ist geneigter, die unorganische Natur gänzlich aufzugeben, um in *τους λ ους* die *λογους*, die Saamenverhältnisse zu bevorzugen, was uns hier nicht nur keine Folge giebt, sondern selbst einen unstoischen Gedanken aufbürden würde; darum nehmen wir die *ζῶα, φυτά* und *λίθους*, ob in dieser oder in einer andern Folge bleibt gleichgültig, auf und lassen Gott als *νοῦς* und *ψυχή* das Animalische, als *φύσις* die Pflanzenwelt und als *ἕξις* das Unorganische durchdringen, so dass dann Chrysippus vollkommen Grund hatte, mit jener seiner Ableitung des *Ζεύς* von *ζῆν*, als der belebenden Kraft im Ganzen (s. oben S. 399), hervorzutreten.

Nach Angabe der Ungeschiedenheit von Welt und Gott lässt nun Phädrus seinen Stoiker weiter aussprechen, *αι το η κον αι την ο χ ν*, während Cicero nach seiner Folge dem Chrysippus die Behauptung in den Mund legt, *tum ejus ipsius (mundi) principatum, qui in mente et ratione versetur*, nämlich *deum esse*. Der Ausdruck *principatus* muss hier durchaus dem Griechischen nachgebildet sein, da der Römer selbst später erklärt: *principatum id dico, quod Graeci ἡγεμονικόν vocant* (de N. D. II, 11, 29); Cicero hätte noch bestimmter gleich die Stoiker nennen sollen, in deren Lehre sich *τὸ ἡγεμονικόν* als ein philosophischer Terminus von der Forderung aus erzeugte, dass in jedem vieltheiligen und durch die Natur als organische Kraft regierten Körper ein oberster herrschender Theil

---

1) Daher *fundi* für den Wärmestoff bei Cic. de N. D. II, 10, 28.

liege, der Princip des organischen Lebens sei (Sext. adv. Math. IX, 119. 120 mit Cic. l. l.; vgl. aber Madvig ad Cic. de Fin. Praef. LXVI not.). Offenbar hatte die Schule von dem Seelenleben aus, welches sie als einen Mikrokosmus des allgemeinen Naturlebens auffasste, jene Forderung verallgemeinernd auf die gesammte organische Körperwelt übertragen; Chrysippus Sätze liefern hierüber die nöthigen Aufschlüsse und geben zu erkennen, dass einzelne abweichende Lehren seiner Nebenmänner keineswegs die Grundannahme seiner Schule verändert haben können. Indem er die menschliche Seele als warmen Hauch betrachtete (Galen. de Plac. Hippocr. III, 1 p. 287. Plut. de St. Rep. c. 41. Chalcid. in Plat. Tim. p. 306. 7 Meurs.[1]) und den ganzen Körper durchdringen, mit ihm wachsen und abnehmen liess (Stob. I p. 376. Schol. l. l. *Δ*, 115 p. 306, a 12; über dieses Wachsen der Weltseele s. Plut. de St. Rep. c. 39), erschien sie ihm in beiden Rücksichten als ein Körper, in welchem Materielles und Geistiges zu einer untrennbaren Einheit verknüpft sei. Ihre Körperlichkeit wollte er noch dadurch begründen, dass der Tod eine Trennung der Seele vom Körper sei, nichts Unkörperliches aber vom Körper sich trenne, da das Unkörperliche den Körper nicht berühre, was doch die Seele thue (Nemes. de Nat. Hom. c. 2 p. 81 m. Tertull. de An. c. 5). Gleichwie sich ihm aber die allgemeine Seele als organische Grundkraft in den belebten Dingen verschiedentlich äusserte, so theilte sich ihm auch die menschliche Seele in einzelne Vermögen, die er auf acht zurückführte, durch den achten Theil jedoch, in welchem die übrigen gegründet, zu einer Einheit verbunden sein liess (Tertull. l. l. c. 14 mit Diog. L. VII, 110. 157. Plut. Plac. IV, 4. Chalcid. in Plat. Tim. l. l.). Chrysipp hatte diesen Theil bald *τὸ ἡγεμονικόν*, bald *τὴν διάνοιαν*, bald *τὸ κύριον* benannt (Galen. de Plac. Hipp. II, 7 p. 272), auch *τὸ κυριεῦον καὶ κρατοῦν τῆς ψυχῆς μέρος* dafür gesetzt (Galen. ib. III, 5 p. 328; bei Tertull. l. l. c. 15 *principale* und *summum in anima gradum vitalem et sapientalem*);

---

1) Der Erzeugungsprocess, nach welchem sich die Ableitung der ψυχή von ψύξις bei Plut. l. l. erklärt, ist Heraklitisch zu deuten, vom Chrysippus aber aus Homer bewährt worden, vgl. Plut. de Pr. Frig. c. 2. Ps. Plut. de Vita Hom. c. 127. Schol. Venet. in Il. *Π*, 856 p. 468, a 1 Bekk.

Antonin bezeichnet ihn durch προστάτην (III, 5), τὴν βασιλικὴν καὶ νομοθετικήν (IV, 12), τὴν κυβερνῶσαν (VII, 64), τὸ ἔνδον κυριεῦον (IV, 1), τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα (V, 10; vgl. XII, 1), welcher der νοῦς und λόγος eines Jeden sei (V, 27). Nach Galen's ausdrücklicher Bemerkung hatte Chrysippus in der andern Hälfte des ersten Buches über die Seele den Sitz dieser denkenden Kraft erforscht (de Plac. Hipp. III, 1 p. 289), aber ohne Anspruch auf einen wissenschaftlichen Beweis (II, 2 p. 215), zugleich etymologisirend (III, 5 p. 328), wir setzen hinzu durch Anführungen aus dem Homerischen Epos (vgl. Ps. Plut. de Vita Hom. c. 130) gezeigt, dass sie im Herzen wohne (ἐν τῇ καρδίᾳ; daher ihre Nahrung aus dem Blute bei Galen. ib. II, 8 p. 283), von welchem aus das ἡγεμονικόν vermittelst des πνεῦμα nach allen Theilen des Körpers hin, in denen sich die Seelenthätigkeiten äussern, ausströmt und in welches dann zurückgeht, was durch die Sinnesorgane aufgefasst wird (Galen. ib. II, 5 p. 242. III, 1 p. 287 seqq. Ps. Galen. H. Ph. c. 28 p. 313 seqq. Plut. Plac. IV, 4. 5. 21. Stob. I p. 876. Diog. L. VII, 159. Chalcid. l. l. p. 307 seqq.).

Ein solches ἡγεμονικόν der Welt, das wir oben (S. 427) nach Chrysippus in den reinsten Äther setzten, hätten wir also mit aller Bestimmtheit vom Cicero aus beim Phädrus anzufordern. Hierbei entsteht aber sofort die Frage, ob nun auch der Epikureer dieselbe Zurückführung dieses Princips wie sein Übersetzer gemacht? Bejahend dürfen wir nicht darauf antworten, weil bei Cicero zu stark das Bestreben herausleuchtet, allenthalben die Beziehung auf die Gottheit geltend zu machen. Darum will er auch uns bedeuten, dass Chrysippus das Herrschende der vernünftigen Seele in dem Ganzen Gott genannt habe. Phädrus dagegen hatte sich streng an die Chrysippische Schrift gehalten, die vorher zeigte, dass die Welt Gott sei, und nun zu dem leitenden Principe der Welt gelangte, als welches sie die allgemeine Seele aufgestellt haben muss; diese liegt doch wohl in   αι τὴν ο   χ ν verborgen, wie Cicero selbst andeutet, wenn er das Chrysippische ἡγεμονικόν in dem Geiste und der Vernunft der allgemeinen Natur nachweist. Wollten wir mit Petersen die Lücke durch και την του ολου ψυχην ergänzen, so müssten wir die Beziehung sowohl des ἡγεμονικόν als der Weltseele auf die Gottheit festhalten, wodurch wir

ohne allen Grund für diese Seele denselben Gedanken hineinbrächten, den Chrysippus vorher ausführlich erörtert hatte, während das *ἡγεμονικόν* selbst als solches dem Leser recht dunkel bleiben würde. Dieser Schwierigkeit entgehen wir, wenn wir in *αι* nicht *και* sondern *ειναι* suchen und so nun den Chrysippus sagen lassen, *και το ηγεμονικον ειναι την του ολου ψυχην*, das herrschende Princip der Welt sei die Seele des Ganzen, als welche sich eben die Gottheit dargestellt hatte. Wo Chrysippus das *ἡγεμονικόν* der Welt gefunden, folgte bei Phädrus noch nicht, weil er es erst mehr mit der begriffsmässigen Bestimmung und Zurückführung, als mit der sinnlichen Erschreinungsweise der göttlichen Kraft zu thun hatte, was dem Cicero nur erwünscht sein konnte, da er dadurch eine grössere *turba* der Chrysippischen Götter für seine Aufstellung erhielt.

Die Herculanische Urkunde fährt vielmehr fort: *Και ω ναλγον ευν θαι τον Δια και την κοινην παντων φυσιν και ειμαρμενην και αναγ ν*, womit doch unverkennbar zusammentrifft, was in Cicero's Texte folgt: *communemque rerum naturam universam atque omnia continentem; tum fatalem vim et necessitatem rerum futurarum* (*deum dicit esse*). Beide Darstellungen untereinander verglichen ergeben unzweideutig, dass die Chrysippischen Begriffe der *κοινὴ φύσις* und der *εἱμαρμένη* in ihrer unmittelbaren Zurückführung bei Cicero nicht so eng verwandt erscheinen, als es nach Phädrus der Fall gewesen sein sollte. Tullius verlässt den Zusammenhang in seinem Griechischen Originale, den wir gar nicht verkennen können, wenn wir aufmerksam folgend bemerken, dass Phädrus, wie er vorher bei der Durchdringung der göttlichen Weltseele an den Namen des *Δία* als *Ζῆνα* erinnerte, so jetzt nach Erwähnung des *ἡγεμονικόν* der Welt einer analogen Benennung desselben Gottes, der sich darnach als die gemeinsame Natur der Dinge und als Verhängniss und Nothwendigkeit darstelle, gedenken wollte. Schliesst hiernach das *ἀνάλογον* bloss das Verfahren der Chrysippischen Darstellung in sich, so können wir über das dem obigen *καλεῖσθαι* entsprechende Verbum durchaus nicht zweifelhaft sein; wir schreiben *ὀνομάζεσθαι* 1),

1) Hierin treffe ich jetzt mit Osann Beiträge zur Griech. und Röm. Litteraturgeschichte Bd. I. S. 220 zusammen.

was sich selbst diplomatisch nach der zum Grunde liegenden Capitalschrift rechtfertigt, und bringen hiermit die Sprache des compilirenden Diogenes, ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προςονομάζεσθαι (VII, 135), in Vergleich. So ergänzt sich Phädrus mit Leichtigkeit aus sich selbst, wie er jetzt dasteht, soll er uns die älteste kritische Gewähr für Cicero's Text liefern, die ganz unerwartet mit einem Mal über alle Versuche der Herausgeber den Stab bricht. Die Lesart *fatalem vim* ist jetzt gesichert, da Phädrus bloss den Ausdruck εἱμαρμένην zur Übersetzung lieh; dagegen hätte *universam* sich selbst längst dem gründlichen Kenner der Stoischen Lehre verurtheilen sollen, weil es eine unerträgliche Tautologie für Chrysippus abgiebt, der gerade in der φύσις als κοινή die Beziehung auf die allgemeine Natur im Gegensatz zu der menschlichen festgehalten hatte [1]). Cicero fasste in der Übertragung des κοινὴν πάντων φύσιν die Alles durchdringende und zusammenhaltende Kraft der Natur, die in der Wärme liege, auf; darum drückte er durch seine später (II, 11, 29. 30) vorgetragene Erklärung der Stoischen *natura* geleitet, das συνέχειν besonders aus, welches aber in dieser Ausdeutung der φύσις ächt Stoisch war (Diog. L. VII, 148). Im Allgemeinen, dürfen wir sagen, bedeutet der Stoischen Schule φύσις die Kraft des Werdens, und εἱμαρμένη die absolute Bestimmung desselben, die in der Kraft des Werdens liegt, indem keine blinde Naturgewalt, sondern die gütige Vorsehung Alles lenkt. In der Zurückführung beider Begriffe auf den Zeus trägt er das Gesetz aller natürlichen Entwicklungen in sich; sein Substrat ist das Feuer. Offenbar war Zenon mit seiner Erklärung der φύσις allen Vertheidigern Stoischer Weisheit, die sich Gott und Natur als Eins dachten, vorangegangen; aber wie sich jene uns oben aufgeschlossen (S. 379), müssen wir wiederum sehr geneigt sein, sie an den geläuterten Begriff der Platonischen Philosophie anzuknüpfen, der sich im Kampfe

---

1) Darum kann ich das falsche *universam* nicht mit Elvenich (Adumbratio etc. p. 106) aus dem vorausgegangenen *fusionem universam* ableiten, weil es sich mir als eine reine Erklärung von *communis* in der Übertragung des Stoischen Ausdrucks ankündigt und als solche sich in den Text hineingeschlichen haben muss.

mit der in der Sokratischen Zeit gangbaren Naturlehre der Sophistik, welche selbst den Durchgang zu der jedenfalls vom Zenon bestrittenen Epikureischen φύσις bildete, erzeugt hatte (s. Sophist. p. 265 C. de Legb. X p. 889). Allgemein wird uns berichtet, Zenon habe Schicksal, Vorsehung und Natur (Stob. I p. 178 aus dem Werke περὶ φύσεως; darnach Theodoret. Gr. Aff. Cur. VI p. 851) oder Gott (Lactant. de Vera Sap. IV, 9. Tertull. Apol. c. 21) gleichgesetzt; Chrysippus muss sich hier des genauern Ausdrucks κοινὴ φύσις bedient haben, was wir schon aus seiner Feststellung des höchsten Gutes schliessen dürfen, nach welcher er die allgemeine und die menschliche Natur, der gemäss man leben müsse, verstanden (Diog. L. VII, 89), und so auch den wissenschaftlichen Übergang zu dem ethischen Theile der Philosophie von der gemeinsamen Natur aus angenommen haben soll (Plut. de Stoic. Rep. c. 9). Zwei Mal spricht er in einem Bruchstücke des ersten Buchs seiner Physik aus, dass, da sich die gemeinsame Natur auf Alles erstrecke, jedes Einzelne, selbst das Geringste nicht anders als κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν und κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον werde (bei Plut. l. l. c. 34); sein Gegner Plutarch ist nöthigenfalls bereit, uns gehörig anzuleiten, dass nämlich darunter das Verhängniss, die Vorsehung, der Zeus begriffen sei; der Stoiker, meint er, habe das Homerische Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή auf seine εἱμαρμένη und seine φύσις τῶν ὅλων, nach welcher Alles verwaltet werde, zurückgeführt. Bewährt sich so die von Phädrus ausgehobene φύσις als Chrysippisch, so möchten wir nun auch über die εἱμαρμένη und ἀνάγκη eine deutliche Einsicht zu gewinnen suchen, zumal bei Chrysippus die Idee des Schicksals in ihrer eigenthümlichen physischen und ethischen Anwendung eine bedeutende Rolle gespielt haben muss.

Cicero lässt die Chrysippische Lehre vom Schicksal aus der Vermittelung zweier Behauptungen hervorgehen, dass Alles nach einer zwingenden Nothwendigkeit geschehe, und dass das Verhängniss auf die freien Bewegungen der Seelen keinen Einfluss übe; der Stoiker sei als Schiedsrichter hinzugekommen und habe beide Ansichten vermittelnd bei dem Satze, dass Alles in Folge des Schicksals, also vorausgegangener Ursachen geschehe, doch die Freiheit unsers Willens dadurch zu retten gesucht, dass er zwischen Grund- und Mitursachen unter-

schieden, da allerdings, wenn man Alles auf Grundursachen zurückführe, nichts mehr in unserer Gewalt sein werde (de Fato c. 17 seqq.; vgl. hiernach Gell. N. A. VI, 2. Nemes. de Nat. Hom. c. 35 p. 291. c. 44 p. 347). Genauer bestimmt ist die ursprüngliche Grundlage dieser Lehre, welche Alles καθ' εἱμαρμένην geschehen lässt (Diog. L. VII, 149. Cic. l. l. c. 10), aber durchaus dem crassen Fatalismus sich widersetzt (Cic. l. l. c. 13), rein Heraklitisch, vom Chrysippus jedoch vollkommen seiner Richtung gemäss, theils durch Beweise, die bald aus der Logik von der Wahrheit und Falschheit der Sätze (Cic. l. l. c. 10 gegen Epikur), bald aus der Physik von der Weissagung (Diogenian. bei Euseb. Pr. Ev. IV, 3; vgl. Cic. l. l. c. 15. de Divin. I, 55) hergenommen sind, befestigt, theils durch Berufungen auf Homerische Aussprüche beglaubigt, bei deren Berücksichtigung wir finden, dass sich Diogenian's Vorwurf, der Stoiker habe von dem Dichter einen falschen Gebrauch für seine Lehre gemacht, nicht rechtfertigen lässt (Diogenian. l. l. VI, 8). Heraklit gebrauchte das Schicksal, um den ewigen Process der Welt, der sich als ein unaufhörliches Werden darstellte, in welchem die Dinge durch das gleichmässige Zusammenstossen der entgegengesetzten Bewegungen oder durch das sich immer gleichbleibende Verhältniss und Maass der Gegensätze erzeugt werden, an eine schlechthinige Bestimmung zu binden (vgl. Stob. I p. 60. 178. Plut. Plac. I, 27 [hiernach Theodoret. Gr. Aff. Cur. VII p. 851]. 28. Diog. L. IX, 7. Simpl. ad Phys. fol. 6 A), die, in so fern sie jedes Einzelne, hervorgegangen aus einem gleichmässigen Verhältniss, zu der allgemeinen Weltordnung zurückführt, auch als eine heilige Gewalt erschien, der die strafende Gerechtigkeit zur Seite steht (s. Plut. de Exil. c. 11; die Erinnyen sind die ἐπίσκοποι τῶν παρὰ φύσιν Schol. ad Il. XIX, 418; vgl. Lobeck Aglaoph. II p. 1100). Die Stoiker, besonders Chrysippus, hielten jenes Verhältniss fest, verbanden jedoch mit diesem, wie oben (S. 370) bemerkt, den Begriff des Vernünftigen oder eines vernünftigen Grundes, welches beides in Gott liegt. Da aber in der Stoischen Welt dieser λόγος sich wirksam äussert und die Vorsehung in den Dingen waltet, so konnte hier das Schicksal nicht mehr als eine von der Gottheit getrennte absolute Macht gedacht werden. Zeus selbst ist das Schicksal (s. oben d. Zenon bei Lact. und

Tertull. S. 371 not. Chrysipp. bei Plut. de Stoic. Rep. c. 34. 47. Antipater bei Stob. I p. 178; vgl. Tzetz. in Hesiod. Op. p. 32 Gaisf. Procul. ib. v. 105. Schol. in Il. Θ, 69 Bekk.), d. h. der vernünftige natürliche Grund, durch welchen die Dinge in einer ununterbrochenen Folge untereinander verkettet werden. So macht sich von selbst der Causalnexus geltend, der durch die Thätigkeit der Vorsehung gesetzt wird; was kraft der πρόνοια geschieht, ist eben darum auch καθ' εἱμαρμένην (Chrys. bei Chalcid. in Plat. Tim. p. 238; Kleanthes Abweichung daselbst kann nicht den innern Kern dieser Lehre getroffen haben). Ächt Chrysippisch haben wir daher die εἱμαρμένη als eine Verkettung von Ursachen, als eine ewige, zusammenhängende und geordnete Bewegung, oder als ein vernünftig geordnetes Verhältniss zu fassen, nach welchem von Ewigkeit bis in Ewigkeit Alles geschieht; es ist die unabänderliche Wahrheit der zukünftigen Dinge. Das absolute Gesetz des Schicksals ist das der Gottheit (Stob. I p. 180. Plut. Plac. I, 27. 28. Diogenian. bei Euseb. l. l. VI, 8. Theodoret. Gr. Aff. Cur. VI p. 850. 851. Gell. N. A. VI, 2; vgl. Diog. L. VII, 149. Cic. de N. D. III, 6. de Divin. I, 55) [1]. Versetzen wir Gottes Wirksamkeit in den vernünftigen Athem, so können wir auch mit Chrysippus das Wesen der εἱμαρμένη als eine δύναμις πνευματική bezeichnen; Zenon hatte bloss die bewegende Kraft der Materie festgehalten (Plut. Plac. I, 28. Stob. I p. 178. 180. Theodoret. l. l. p. 851). Nach dieser Auffassung ist auch des Menschen Natur nicht mehr einer unerbittlichen Gewalt unterworfen, sondern der gütigen Vorsehung selbst; so dass wir in jener Verkettung immer an unserer Natur handeln, die sich nach der allgemeinen Natur richtet (Plut. Plac. I, 27). In frommer Ergebung und im Bewusstsein tiefer Unterwürfigkeit fleht darum der religiöse Kleanthes den Zeus und die Lepromene an, sie sollten ihn geleiten, wohin sie nur ihn bestimmt; auch dann, wenn er, schlecht geworden, nicht wolle, werde er doch folgen (am vollständigsten bei Epictet. Enchir. c. 53 mit Dissert. IV, 4, 34). Allein Chrysippus konnte sich nicht ver-

---

1) Diesem Begriffe der εἱμαρμένη schmiegt sich die etymologische Ableitung der Namen der drei Mören bei Chrysippus an, nach Stob. Diogenian. bei Euseb. Theodoret. l. l.

hehlen, dass der Welt auch viel Nothwendigkeit (ἀνάγκη) beigemischt sei (Plut. de Stoic. Rep. c. 37), und es möchte fast scheinen, als ob die Lehre hier ihre Schwäche einräume, wenn man ihr vorhält, dass sie das Werden der Natur von der Thätigkeit Gottes abhängen lasse, die doch nichts Hässliches bildet und das Böse nicht zulassen kann, was sich dennoch vorfindet. Chrysippus meinte, wie das Gesetz nicht Mitursache der Übertretungen sein könne, so seien auch vernünftigerweise die Götter nicht Mitursachen des Hässlichen (Plut. de Stoic. Rep. c. 33); vielmehr sehen sie jedes ἁμάρτημα als ein ἀσέβημα an und bestrafen auch das Böse (Stob. II p. 216. 122. Plut. l. l. c. 35). Und doch entsteht das Böse gewissermassen κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον und geschieht so zu sagen nicht unnütz für das Ganze, da sonst das Gute nicht sein würde (Plut. adv. Stoic. c. 13. de Stoic. Rep. c. 35), weswegen es überhaupt zu vernichten weder möglich noch gut sein würde (Plut. de Stoic. Rep. c. 36 nach Plat. Theaet. p. 176 A); wie auch die Komödien lächerliche Verse haben, die an sich zwar schlecht sind, aber dem ganzen Gedichte eine gewisse Anmuth leihen (Plut. l. l. adv. Stoic. c. 14; vgl. Marc. Anton. VI, 42). Chrysippus drang hier darauf, dass das Gute nicht ohne seinen Gegensatz aufgefasst werden könne. Freilich lag es nicht in dem Willen der Natur, Böses zu schaffen, allein während sie das Gute und Nützliche erzeugte, kam jenes in einer nothwendigen Folge (κατὰ παρακολούθησιν) zum Vorschein, durch welches aber dieses erst von Werth wurde (s. Gell. N. A. VI, 1). Kleanthes hebt es darum als eine Weisheit seines höchsten Gottes heraus, dass er das Gute in's Schlechte füge, wodurch er das Schlechte verschwinden lässt (Hym. in Jov. v. 20; s. oben S. 423). Das Erscheinen des Bösen liegt also nicht in der εἱμαρμένη, sondern die Lehre sieht sich nach der dieser gegebenen Bestimmung genöthigt, eine nebenbei laufende, unbesiegbare und gewaltsame Ursache (ἀνίκητον καὶ βιαστικὴν αἰτίαν) zu setzen, welche sie als ἀνάγκη scheidet und von aller Vernünftigkeit lossondert (Plut. Plac. I, 27). Dass Chrysippus, wie Theodoret (Gr. Aff. Cur. VI p. 851) will, diesen Unterschied nicht gemacht habe, müssen wir in Abrede nehmen; achten wir nur darauf, wie Stobäus — und aus solchen Gewährsmännern setzt Theodoret seine Berichte zusammen — die ἀνάγκη in dieselbe

Kategorie mit der *εἱμαρμένη* bringt (I p. 180; vgl. auch Plut. de Stoic. Rep. c. 47), so haben wir Grund genug, hier einzig das Verfahren eines Epitomators anzuklagen, dass er blosse Bezeichnungen aufgegriffen, die strengere Unterscheidung dagegen aufzusuchen uns überlassen hat. Dasselbe sind wir durchaus vom Phädrus zu urtheilen berechtigt, in so fern er nach seiner epitomatorischen Weise bloss die Allgemeinheit des sprachlichen Ausdrucks festhält, ohne sich weiter auf die philosophische Bedeutung einzulassen, wahrscheinlich weil sich diese erst im zweiten und dritten Buche des Chrysippus in einem Zusammenhange, der keines Auszugs fähig war, deutlicher herausstellte (vgl. die Bruchstücke S. 450. 51).

Im Folgenden bleibt Phädrus seinem Verfahren völlig getreu. Wie Diogenes L. VII, 147 den Satz der Stoischen Schule verknüpft, dass Gott der Werkmeister des Ganzen und gleichsam Vater aller Dinge sei, der aber nach der Art der Kraftäusserung seiner durch Alles hindurchdringenden Theile verschiedene Namen erhalte; so lässt der Epikureer nach jener Zurückführung des Schicksals auf den Zeus den Chrysippus weiter lehren: *και την αυτην ειναι | και ευνομιαν, και δι-|κην, αι ομονοιαν, κα | ιρηνην, και Αφροδι-|την, και το παρ πλη-|σιον παν. Και μη ειναι | θεους αρρενας, μηδε | θηλειας, ωςμηδε | πολεις, μηδ᾽ αρ τας˙ | νομαζεσθαι δε μο-|νον αρρενικως, και θη-| λυκως ταυτα ον α. | Καθαπερ σεληνην, | και να˙ και τον Αρη | κ υ πολεμον | τε αι, και της | τα και αν τα-| ξ φαιστον δε | πυ αι, και Κρονον | του ρευ α-| τος ρ ν. Ρεαν δε την | γην. Δια δε τον αιθε-| ρα˙ τους δε τον Απολ | λω, και την Δημη-| τρα γ ν, η το εν αυ-| τη γονευμα* (Col. II, 3 – 28). Hierin liegt im Allgemeinen ausgesprochen, dass der Chrysippische Gott die Einheit aller Lebenskräfte in der Natur bilde; als Seiten desselben sollen zunächst die drei dem Zeus von der Themis gebornen Töchter, die *Εὐνομία*, *Δίκη* und *Εἰρήνη*, angeknüpft werden, wobei offenbar die Idee des Zeus als Gesetzesquelle, woraus das Recht und die Ordnung fliesst, in physischer und ethischer Beziehung geltend gemacht wird (vgl. oben S. 370 folg.). Die *Ὁμόνοια* gesellt sich als ein bei der Wirksamkeit jener Kräfte natürlich erfolgender Zustand hinzu. Auch Heraklit sollte (nach Diog. L. IX, 8), während er aus dem Streite der entgegengesetzten Bewegungen alle

Dinge hervorgehen liess, die *Ὁμολογία* und *Εἰρήνη* bei dem Rücktritt aller Dinge in Feuer angewendet haben; doch kann ihm dieses nur von Heraklitisirenden Stoikern untergelegt sein, da wahrhaft Heraklitisch ein dereinstiges Feuerwerden der Welt durchaus unmöglich ist, welches Diogenes obendrein auf einen periodischen Wechsel von Zerstörung bezieht, der, wie uns Simplicius (zu de Caelo fol. 68 B) verräth, aus den bloss den Weg nach Oben beschreibenden Worten des Heraklitischen Buchs *ἁπτόμενον μέτρα* (vgl. Clem. Strom. V p. 599 B) herausgedeutet worden ist. Wahrscheinlich fasste dann Chrysippus die *Ἀφροδίτη* als Naturgottheit auf, die der Zeugung vorstehe [1]), und nahm hierbei Gelegenheit, ihre Namen als *Διώνη*, *Κύπρις* und *Κυθέρεια* durch eine allegorisch etymologische Auslegung zu deuten (s. Laur. Lyd. de Mens. p. 212 R.; vgl. Cornut. p. 63 G.; über den Namen *Παφίη* s. Etym. Gud. p. 352, 7). Dass er sich aber demnächst gegen den Geschlechtsunterschied unter den Göttern, der bloss auf dem Ausdruck beruhe, erklärt, lag ihm bei seiner Personification der Naturkräfte und deren Zurückführung auf den Zeus nahe genug; die Polemik traf zunächst die Epikureische Schule, möchte aber auch gegen die kosmogonischen Darstellungen der theogonischen Dichter, welche Zeugung oder Mischung als Grundprincip des Werdens aufstellten, gerichtet gewesen sein, wofern uns die Identificirung der *Σελήνη* und des *Μήν* (vgl. oben S. 389) eine nähere Beziehung auf Orphische Vorstellungen, wie sie noch im neunten Hymnus (v. 4 *Μήνη θῆλύς τε καὶ ἄρσην*) vorliegen, verstattet (s. nachher beim Diogenes v. Bab.). Den Übergang zu Ares, Hephästus und den übrigen Göttern vermittelte unzweideutig die Läugnung des Geschlechtsunterschiedes, der gerade durch die allegorische Deutung aufgehoben werden sollte. Darüber durfte jedoch keineswegs der Grundgedanke aufgegeben sein, dass diese Mannigfaltigkeit von Wesen in der Einheit des höchsten Gottes begriffen sei. Wie sich uns hier die Elementargötter herausstellen, so muss allerdings ihre ursprüngliche Bestimmung, wie sie es wirklich war, an einen festen elementarischen Erzeugungsprocess der

---

1) Als *εἰρήνη* wird Aphrodite auch nach der allegorischen Deutung in dem Orphischen *Κρατήρ* bei Joa. Diaconus ad Hes. Theog. v. 943 bestimmt.

Chrysippischen Physik geknüpft werden; diesen aber nach seinem graduellen Fortschritt selbst für die unausgedrückt gebliebenen Mittelglieder entschieden durchzuführen, rechtfertigt sich gar nicht nach dem einfachen Wortlaut der Urkunde. Darnach soll zunächst *Ἄρης* Vorsteher — denn das in *κ . . .* liegende Wort muss doch entweder *κύριον* oder *κῦρος* gelautet haben — des Krieges und der Schlachtreihen sein (vgl. Maxim. Tyr. Diss. X, 8 p. 183 R.). Chrysippus hatte den Namen von *αἱρῶ* abgeleitet (Plut. Amator. c. 13, wo ich mit Reiske *ἀναιρέτην* schreibe; vgl. d. Etym. Mag. p. 140, 21, welches in solchen Etymologien meistens Chrysippische Ableitungen hat, s. Cornut. p. 56). *Ἥφαιστος* dagegen sei das Feuer, natürlich nicht das künstlerische, wie uns Diogenes L. (VII, 147, s. oben S. 399) glauben machen will, sondern das erscheinende und gröbere (vgl. Cornut. p. 46). Was *Κρόνος* bedeuten soll, lässt sich aus dem Fragment allein nicht mehr ermitteln; recht erwünscht kommt ihm aber die Hülfe eines andern Bruchstücks in den Hesiodischen Scholien (ad Theog. v. 459), welches von da aus in das Etymol. Magnum (p. 540, 7 Sylb.) und Gudianum (p. 586, 23 St.) geflossen, wo Chrysippus sagt: *ὅτι καθύγρων ὄντων τῶν ὅλων, καὶ ὄμβρων καταφερομένων πολλῶν, τὴν ἔκκρισιν τούτων Κρόνον ὠνομάσθαι.* Hiernach muss der Stoiker einen Wasserstand als einen unentwickelten Zustand, der bei der Weltbildung eingetreten sei, angenommen haben, wie Zenon nach seiner Ausdeutung des Hesiodischen Chaos (s. oben S. 395); eine solche Periode der Entfaltung meint die Darstellung bei Diogenes L., der sich zunächst auf Zenon und Chrysippus beruft, nach welcher als die erste Thätigkeit des Stoischen Gottes die Umwandlung der ersten Materie durch Luft in Wasser beschrieben wird und Gott als der *σπερματικὸς λόγος* der Welt in dem Feuchten zurückbleibt, wodurch die Materie befruchtet wird, damit die Erzeugung der Dinge und zunächst der vier Elemente vor sich gehe (VII, 136). Denselben Process versteht auch der Stoiker Seneca N. Q. III, 13. *Κρόνος* soll also dann die Ausscheidung des Feuchten, mithin kein bestimmtes Element, sondern offenbar ein Zustand der *πρώτη ὕλη* in der Weltbildung sein, worauf erst die Erzeugung der vier elementarischen Stoffe erfolgte. Ohne Zweifel muss die Urkunde in dem *ῥεῦμα* diesen Feuchtungsprocess bewahrt, aber etymologisch anspielend

auf den Namen *Κρόνος* den Begriff von ausscheiden geltend gemacht haben. Petersen ergänzt *ἐκκριτικὸν τοῦ ῥεύματος ῥόον*; allein mit dem *ῥόον* in dieser Verbindung kann ich mich nicht recht befreunden, und gestehe, dass es sich mir durch das folgende *Ρεαν* ganz verdächtigt; ich schreibe *καὶ Κρόνον ἔκκρισιν τοῦ ῥεύματος*, und lasse dann die *Ῥέα* als Erde eintreten. Chrysippus leitete ihren Namen von *ῥέω* ab und deutete sie als *χύσις ἐξ ὄμβρων*, offenbar mit Rücksicht auf jenen Wasserstand (Schol. ad Hesiod. Theog. v. 135. Etym. M. p. 701, 23). *Ζεύς* sei dann der Äther, wofür Andere, natürlich Stoiker (s. oben S. 428), den Apollon und die *Δημήτηρ* für Erde oder die in der fruchtbaren Erde enthaltene schaffende Kraft [1]) hielten. Phädrus erwähnt später, Chrysippus habe im ersten Buche über die Götter bemerkt, es sei kein Widerspruch, dass Rhea zugleich Mutter und Tochter des Zeus sei (Col. III, 29 — IV, 3 [2]); wahrscheinlich geschah diese Bemerkung dort bei Angabe der von den Stoikern gemachten verschiedenen Deutungen jener Gottheiten, aber jedenfalls mit Beziehung auf die Vorstellung von der Rhea-Persephone in der Orphischen Theogonie, die Chrysippus hier, wie die Identificirung der Hera mit der Rhea nach Orphischem Mythus in seiner Auslegung des Samischen Bildes (s. oben S. 391), physiologisch zu rechtfertigen wusste.

So weit mussten wir uns mit dem Inhalte der Urkunde vertraut machen, um die nächst folgende Aussage bei Cicero, *ignem praeterea et eum, quem ante dixi, aethera: tum ea, quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam et terram et aëra*, beurtheilen zu können. Dass der Römer Wesentliches im Originale unberücksichtigt gelassen, darüber dürfen wir mit ihm nicht rechten; wir müssen ihn darüber zur Rechenschaft ziehen, dass er uns so bestimmt Erscheinungsweisen der Chrysippischen Götter aufstellt, die Phädrus gar nicht ahnen lässt. Nachdem wir erkannt, dass bei Cicero unter *ignis* nicht das zum Grunde liegende künstlerische Feuer verstanden, also auch im Folgenden der Äther nicht bloss erklärend angeknüpft werde, dass vielmehr *ignis* der Deutung des Hephästus und *aether* der des Zeus

---

1) Chrysippisch *γόνευμα*, was Preller in s. Demeter S. 401 ohne zureichenden Grund in *γόνιμον* ändert.

2) Im Folgenden schlage ich diese Ergänzung vor: *Τὰς δ' αὐτὰς τοιεῖ συνοικειώσεις κἀν τῷ περὶ ἀρετῶν, ἐν ᾧ τοῦτον διὰ νόμον κ. τ. λ.*

bei Phädrus entspreche, mussten wir uns selbst fragen, ob wir auch das Übrige gehörig begriffen, dessen Aufklärung keinem Ausleger bisher hat glücken wollen. Als Ergebniss unserer Prüfung hat sich uns Folgendes herausgestellt. Cicero fand bei Phädrus die elementare Grundlage der Chrysippischen Götter angedeutet und glaubte sich nun berechtigt, nicht nur die Elemente einzeln aufzuführen, um die *magna turba deorum* zu erhalten (daher *et aquam et terram et aëra*), sondern selbst die Erzeugungsart dieser Körper anzumerken, um dadurch diese Chrysippischen Götter Epikureisch verspotten zu können. Hierbei unterstützte ihn seine Kenntniss der Stoischen Physik, wie er sie uns später II, 33, 84 in diesen Worten vorlegt: *Et quum quattuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra aqua, ex aqua oritur aër, ex aëre aether; deinde retrorsum vicissim ex aethere aër, ex aëre aqua; ex aqua terra infima. Sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum, ultro citro commeantibus mundi partium conjunctio continetur.* Was er hier durch *vicissitudo corporum* bezeichnet, ist ihm in unserer Stelle *fluere atque manare*, d. h. der eigenthümliche Erzeugungsprocess der elementarischen Körper vermittelst Verwandlung des Äthers oder Feuers. Wir sind noch ganz deutlich unterrichtet, wie Chrysippus nach dem Vorgange des Zenon (s. Stob. I p. 312 mit p. 370; vgl. hiernach Diog. L. VII, 142) in seinen physischen Büchern verfahren war. Indem er aus Aristoteles für das Feuer den Begriff des στοιχεῖον als desjenigen, woraus zuerst das Übrige vermittelst Veränderung werde, und worin es zuletzt sich auflöse, entnahm (Stob. I p. 312. 14. Diog. L. VII, 137), liess er das Feuer sich erdwärts herabsenken durch die Abstufungen der Luft, des Wassers und der Erde, die Erde wiederum feuerwärts sich ergiessen in Wasser, aus Wasser die Luft und hieraus das Feuer durch Verdünnung und Verflüchtigung entstehen, wobei sich ihm die ersten Beschaffenheiten absetzten, so dass das Feuer warm, die Luft kalt (τὸ πρώτως ψυχρόν Plut. de St. Rep. c. 43. de Primo Frig. c. 9. 17. Galen. de Simpl. Medic. Temp. II, T. XI p. 510 K. Cic. de N. D. II, 10, 26), das Wasser feucht und die Erde trocken sei (s. Chrys. bei Plut. de St. Rep. c. 41. Stob. I p. 314. Diog. L. VII, 142. 136. 137). Dadurch versetzt uns aber der Stoiker auf das Gebiet einer

ältern Physik, die den allgemeinen Fluss zur Grundanschauung erhebend das Werden auf den Process des sich gesetzmässig verdichtenden und verdünnenden Feuers zurückführte. Die Stoa adoptirte auch hier den Heraklitischen Verwandlungsprocess, welchen der Ephesier als ὁδὸς ἄνω κάτω beschrieb, nur wusste sie ihn schon durch eine zeitgemässe Umbildung zu färben. Während nämlich Heraklit bloss die Abstufungen des Feuers in Wasser und Erde gekannt haben kann, da nach dem eigenen Ausdruck des Fragments des Feuers Verwandlungen zuerst Meer, des Meeres aber zur Hälfte Erde, zur Hälfte Feuerstrahl sein sollen (bei Clem. Strom. V p. 599 C), was auch der erklärende Bericht bei Diogenes L. (IX, 8. 9) vollkommen richtig auf die genannten Übergänge des Feuers im Niederschlage, wie hinauf oder feuerwärts deutet, konnten die Stoiker vermöge der ganz allgemein gewordenen Vorstellung von vier Elementen die Luft als eine besondere Verwandlungsstufe nicht mehr aufgeben; sie erhielt die mittlere Stufe zwischen Feuer und Wasser, und bildete das Substrat von Naturkräften, die sich in den Dingen wirksam äusserten. Wird die Luft dennoch dem Heraklit aufgebürdet in angeblich Heraklitischen Urkunden, so ist sie in ihn hineingetragen durch Vermittlung der Stoischen Physik. Dieses ergiebt sich uns unzweideutig, wenn wir die Beschreibung des Heraklitischen Verwandlungsprocesses als eines Überganges vom Leben zum Tode und vom Tode zum Leben bei Plutarch (de ει ap. D. c. 18) und Antonin (IV, 46) untersuchen, die rein dem ächten Fragmente bei Clemens (Strom. VI p. 624 D, das Orphische ist weit jünger) nachgebildet ist, während die Zeichnung bei Maximus T. (Diss. XXV p. 260) die Heraklitische Farbe in der Anschauung und Darstellung aus dem bei Hierokles (in Carm. Aur. p. 186) aufbewahrten Bruchstücke sich angeeignet hat. Und was die Berichterstatter anlangt, so möchte mehr noch als Pseudo-Plutarch (Plac. I, 3; den Zusatz ἀναθυμιώμενον δὲ, ἀέρα γίνεσθαι hat Stob. I p. 304 nicht) Clemens den entscheidenden Stein hineinlegen, der den Sinn des oben ausgehobenen Fragmentes nicht anders als von der Stoischen Physik aus aufzufassen und in die Stoische Schulsprache umzusetzen vermag, wobei dann natürlich die Luft mit einspielen musste. Wenn wir also bei Cicero die Theile der Welt Heraklitisch von dem Flusse ergriffen sein lassen, so

glauben wir uns über die harte Deutung Heindorf's völlig beruhigt; das Wichtigste muss uns hier bleiben, dass wir das Verfahren des Römers in der Benutzung seines Griechischen Vorbildes erkannt haben.

Dieselbe Erkenntniss wird uns für die nächsten Sätze bei Cicero von besonderer Bedeutung sein. Den Phädrus haben wir zuletzt bei Chrysippus Polemik gegen die männlichen und weiblichen Götter verlassen; hieran schliesst sich eine Bekämpfung der vermenschlichenden Darstellungen der Götter. Nachdem das Anthropomorphische durch Zurückführung einiger Götter auf Elemente abgewiesen, erinnert Phädrus: *και το αλ-|λου δε θεους αψυχοις|ως και τουτους συν-|οικειοι· και τον ηλι-|ον* [*αυτως* Peters.] *και την σελη-|νηι, και τους αλλους| αστε ας θεους οιε-|ται; και τον νομον.|κα νθρωπους εις|θεο ς φηοι με αβα-|λει* (Col. III, 6 — 16). Offenbar ist hier der Übergang zu den Sternengöttern durch den Standpunkt des Epikureischen Epitomators gegeben, der bemerklich machen will, dass Chrysippus, wie er die vorhin genannten und ähnlich die übrigen Götter auf Lebloses zurückführe, auf gleiche Weise auch die Gestirne, die nämlich doch auch *ἄψυχα* seien (s. oben S. 77), für Götter halte. Dieselbe Epikureische Verbindung muss bei Cicero festgehalten werden, der, weil ihm an dem ursprünglichen Zusammenhange der Chrysippischen Darstellung nichts liegt, bloss die Folge bei Phädrus verlässt, um dafür die natürliche Ordnung der Körper in der Welt an die Stelle zu setzen, indem er an die Luft den im Kreise sich bewegenden Theil der Welt oder das Gebiet des Äthers, in welchem die Gestirne ihren Sitz haben, anknüpft. Hierin leiten ihn die Bestimmungen der Stoischen Physik, wie er sie nachher (II, 45. 46; vgl. c. 19 seqq.) vorträgt; wir haben sie oben berücksichtigt und nach Anleitung des Fragments bei Stob. I p. 446. 48 als Chrysippisch bezeichnet, wobei denn auch Alles, was auf die Chrysippischen Sternengötter Bezug hatte, erledigt worden ist. Als eine Zugabe der Chrysippischen Bücher *περὶ θεῶν* hätten wir hier nur noch das zu begrüssen, was Cicero in die Worte *universitatemque rerum, qua omnia continerentur* hineinlegt. Moser hat hierunter den alle Gestirne umfassenden Raum verstanden, also wider Erwarten ein *ἀσώματον* für das Stoische Göttliche gefunden, ohne zu überlegen,

dass freilich die Stoische Welt von einem unendlichen Leeren umgeben, das Leere jedoch nicht in der Welt ist, sondern ausserhalb gesetzt wird (Sext. adv. Math. IX, 332. Diog. L. VII, 140. Simpl. ad Phys. fol. 157 B. Themist. l. l. fol. 42. Simpl. zu de Caelo fol. 55 A), was aber ausserhalb der Welt liegt, Stoisch nicht für göttlich gelten kann. Wir haben die Wendung sorgfältig geprüft, aber weder einen Stoischen Terminus, der zum Grunde liegen könnte, noch eine Ciceronische *explicatio* eines Stoischen Begriffs in ihr zu erblicken vermocht; bis uns am Ende die Herculanische Urkunde aus aller Verlegenheit half und zeigte, dass Chrysippus um eine solche Bestimmung des Göttlichen auch nicht im entferntesten wisse. Und doch hätte der Stoiker jedenfalls an der Stelle bei Phädrus, wo er der Sternengötter und der vergötterten Menschen gedenkt, jenen unbekannten Begriff mit aufnehmen müssen; statt dessen erwähnt er den *νόμος*, den Cicero zuletzt für sich auszuheben vorzog, um die ethische Seite des Chrysippischen Zeus abgesondert hinzustellen. So kündigen sich ohne Widerrede obige Worte als ein reines Glossem an, welches entweder noch mit der frühern *κοινὴ πάντων φύσις* zusammenhing und hierher verschlagen wurde, oder, was mir glaublicher, nach Aufzählung der bestimmt geordneten Theile der Welt und nach Aufstellung der zu oberst liegenden Körper, Planeten und Fixsterne, am Ende Alles zusammenfassen wollte, um auf Kosten jener *turba deorum* der geschlossenen Einheit aller Theile ein selbständiges göttliches Leben zu verleihen.

Dagegen ist Phädrus aber auch berechtigt, dem Cicero selbst die Schuld beizumessen, dass er den Chrysippus die Menschen zu Göttern machen lasse, welche Unsterblichkeit erlangt hätten, da der Stoiker doch bloss von Vergötterung spreche (*καὶ ἀνθρώπους εἰς θεούς φησι μεταβαλεῖν*) und, wie wir hinzufügen dürfen, die gemeinten Menschen gerade dadurch vom Zeus sich unterscheiden lasse, dass sie nicht unsterblich seien (s. Chrys. bei Plut. adv. St. c. 36. 33; vgl. Cic. de N. D. II, 61, 153). Absichtlich kann sich der Römer diesen Missgriff nicht erlaubt haben, etwa um den Epikureismus seiner Gesprächsperson dagegen aufzurufen, der keine Unsterblichkeit, die den Göttern gebühre, bei Menschen gelten lasse; Tullius fehlt wirklich gegen den Stoicismus, indem ihn hier bei Übersetzung des Phä-

drus der in frischer Erinnerung verbliebene Satz der ersten Tusculanischen Unterhaltung verleitet, nach welchem in der Vergötterung berühmter Männer und Frauen bei Griechen und Römern ein starker Grund für die Unsterblichkeit gefunden wurde (I, 12). Denn diese Classe von Wesen, die aus Menschen zu Göttern geworden, wie wir sie bereits bei Persäus kennen lernten, versteht Chrysippus; es sind ihm die vom Körper geschiedenen Seelen der Guten (Plut. Plac. I, 8. Diog. L. VII, 151) oder die starken Seelen irgend eines Zeitalters, von denen er aussagte, dass sie bis zu dem Weltbrande, wo Alles in die ursprüngliche Einheit des Zeus zurückkehre, dauern (Diog. L. VII, 157. Arius Didym. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 20. Plut. Plac. IV, 7. Theodoret. Gr. Aff. Cur. V p. 824. Cic. Tusc. D. I, 31. Tertull. de An. c. 54), aber nach der Wiedererneuerung der Welt, die eben periodisch erfolge, in den frühern Zustand versetzt würden (Lactant. de Vita B. c. 23, der freilich hierin die Lehre von der Anastase erblickt; vgl. das Fragment aus den Büchern *περὶ κόσμου* bei Alex. Aphr. ad Analyt. Pr. p. 163, a 30 Br.). Chrysippus musste diese Dauer, welche sein Vorgänger ohne Unterschied auf alle Seelen ausgedehnt haben sollte (Diog. L. l. l.), als einen Lohn der Weisen betrachtet haben; schon Zenon hatte die Frommen und Unfrommen im Tode gesondert, indem er jenen die Gegend unter dem Monde oder das Elysium zum Aufenthaltsorte bestimmte, die Unreinen dagegen wahrscheinlich in den Tartarus verwies (s. Lactant. l. l. c. 7 mit c. 20. Tertull. de An. c. 54. 55). Es wird uns bemerklich gemacht, Chrysippus habe, durch Auslegung des Homer darauf hingeführt, gelehrt, die Seelen würden nach ihrer Trennung vom Körper kugelförmig (Eust. ad Il. XXIII, 65 p. 1288, 10. Schol. Venet. ibid. p. 606, a 18 Bekk.). Durch diese Gestaltung wollte er wohl die abgeschiedenen Seelen einer Bewegung theilhaftig werden lassen, die ihnen eine bedingte Ewigkeit zusicherte; sie möchten als *πνεύματα* in der Luft schweben, um ein selbständiges Dasein zu führen, bis mit der allgemeinen Rückkehr der Dinge in Feuer ihre gänzliche Auflösung erfolgte.

Wir haben oben, um den Zusammenhang bei Phädrus festzuhalten, einer Polemik des Chrysippus gegen den Anthropomorphismus der Götter gedacht, die dort zunächst von philosophischer Seite Epikur's Schule trifft, dann überhaupt gegen

die Dichter, die plastischen und graphischen Künstler gerichtet wird. Chrysippus erklärt solche Darstellungen, wie die Personificationen von Städten, Flüssen, Gegenden, von Leidenschaften (in der Kunst wie in den Theogonien) für kindisch und fügt hiernach hinzu: *αι Δια μι να-| ρι την ν α-|ερα, ο δε σκο τον|Αιδ τον δε Δια της|γης ·αι θαλλαττης Πο-|σ και το αλ-|λου δε θεους αψυ-χοις|ως και τουτους συν-|οικειοι* (Col. III, 1—9). Dieselbe Zurückführung auf Lebloses geschieht eben in der Absicht, um die menschliche Bildung der Götter durch die allegorisch physiologische Auslegung derselben zu vernichten; eine gleiche Beziehung liegt nachher bei Phädrus vor (Col. VIII, 1); sie stellt sich auch in der Stoischen Allegorie der Naturgötter bei Cicero de N. D. II, 24, 63 seqq. c. 28, 70. 71 heraus und ist von uns früher in der Kleanthischen Schrift *περὶ ἡδονῆς* erkannt worden (s. oben S. 433). Sollte nun Tullius diese Stelle des Phädrus überschlagen haben, weil er nicht so deutlich die ursprüngliche Beziehung ausspricht, dagegen, abgesehen von seiner Deutung des Zeus, den Namen der Demeter mit aufführt, den die Urkunde dort gar nicht vermuthen lässt? Uns würde dieses schon um deswegen recht auffallend sein, weil Chrysippus den Epikur bekämpfte, was der Römer für seinen Vellejus nicht ganz unberücksichtigt lassen konnte. Doch wir sind im Stande, selbst den Schwergläubigsten zu überzeugen, dass Cicero, wenn er fortfährt: *Idemque disputat, aethera esse eum, quem homines Jovem appellarent: quique aër per maria manaret, eum esse Neptunum; terramque eam esse, quae Ceres diceretur; similique ratione persequitur vocabula reliquorum deorum*, an keiner andern, als an der ausgehobenen Stelle in Phädrus Schrift sich befindet. Denn in so fern er die das Meer durchdringende Luft als das Substrat der Poseidonischen Kraft bezeichnet, muss er sich der Chrysippischen Bestimmung bei Phädrus angeschlossen, dagegen streng an die eignen Worte dieses Epikureers *καὶ τοὺς ἄλλους δὲ θεοὺς ἀψύχοις, ὡς καὶ τούτους, συνοικειοῖ*, gehalten haben, wenn er gleichfalls abbricht, *similique ratione persequitur vocabula reliquorum deorum*. Nur drängt sich nothwendig die Frage auf, wie sich die objectiv vorliegenden Abweichungen der Lateinischen Übertragung von der Urschrift erklären lassen; eine Frage, deren Lösung doch erst möglich wird, wenn wir

uns des vollständigen Inhalts in dem lückenhaften Originale versichert haben.

So viel ist allem Zweifel überhoben, dass Chrysippus bei Phädrus jene Vorstellung vom Zeus als einer kosmischen Trias festgehalten habe; Zeus, der unter sich und seine beiden Brüder die Besitzthümer austheilt, erscheint hiernach als die Einheit aller in den bestimmt geordneten Theilen der Welt waltenden, sie lebendig durchdringenden Kräfte. Bedenklicher könnte dagegen die qualitative Bestimmung dieser Kräfte vorkommen, wenn die Urkunde den Zeus auf die Luft zurückführt, wofür man gewöhnlicher den Äther gesetzt findet; weshalb man sich auch wohl geneigter gezeigt hat, *αἰθέρα* für *ἀέρα* zu schreiben [1]. Indess ist doch wieder gewiss, dass der Text dieselbe Substanz auf den Erd- und Meergott bezogen, die er vorher für den Zeus angeführt hatte; nun nennt Cicero gerade die Luft für die Neptunische Kraft und bestätigt dadurch, dass Phädrus wirklich *ἀέρα* als das gemeinschaftliche Substrat gesetzt hatte. Warum Chrysippus sich für die Luft entschieden, wird uns aus dem Frühern deutlich sein, wornach er die Luft als die verbindende und zusammenhaltende Kraft und als Ursache der Beschaffenheiten der Körper betrachtete, die deshalb mit dem ihr verwandten belebenden Feuer als wirkendes Princip in der Welt angesehen werden konnte (s. oben S. 383. 84). Sollte sie der Dreiheit der Zeuskraft zum Grunde liegen, so wollte sich der Denker offenbar in den Stand setzen, durch die Gemeinschaft des qualitativen Stoffes, der sich nur in den Theilen der Welt, in welchen Zeus die Hegemonie hat, abstufe, die Einheit jener kosmischen Trias zu gewinnen. So soll also der höchste Zeus, der nach dem Mythus im Himmel regiert, hier bei Chrysippus die Luft sein, und zwar, wie schon die erste Restauration richtig ergänzt (*καὶ Δία μὲν εἶναι τὸν περὶ τὴν γῆν ἀέρα*), die um die Erde befindliche, d. h. doch die ganze Schicht bis zum Meere (vgl. Cic. de N. D. II, 25. 26); recht wohl kann darum unter den Physikern, die nach Lydus (de Mens. p. 296 R.) den Zeus für die Luft erklärten, *ὅτι ζωοποιός ἐστιν* (vgl. Etym. M. s. v. *Ζεύς* p. 408, 57), unser Stoiker mitbegriffen

---

1) S. Osann Beiträge zur Gr. u. Röm. Litt. I. S. 217 not. Petersen in den Berl. Jahrb. 1836, 1 S. 564.

sein. Hades sei dann als der unterirdische Zeus die dunkle Luft; denn in dem ο steckt doch unzweideutig ein τον. Auch nach Cornutus wird er als παχυμερέστατος καὶ προςγειότατος ἀήρ gefasst (de N. D. p. 7; vgl. p. 103); womit in Verbindung steht, was wir oben bemerkten, dass ihn die Schule zugleich als die Quelle alles athmenden Lebens, welches das Gedeihen befördere, betrachtet haben mochte (S. 400). Poseidon endlich sei als der Meerzeus die durch die Erde und das Meer hindurchdringende Luft (τὸν δὲ διὰ τῆς γῆς καὶ θαλάττης nämlich διήκοντα, Ποσειδῶ), wie Cornutus sagt, ἡ ἀπεργαστικὴ ἐν τῇ γῇ καὶ περὶ τὴν γῆν ὑγροῦ δύναμις (l. l. p. 6); Maximus Tyrius deutet ihn jedenfalls Chrysippisch als πνεῦμα διὰ γῆς καὶ θαλάττης ἰόν (Dissert. X, 8 p. 183 R.), und Cicero bestimmt ihn darnach anderwärts als *animum* (πνεῦμα) *cum intelligentia per mare pertinentem* (de N. D. III, 25, 64; vgl. II, 28, 71. Acad. II, 37, 119). Wenn wir nun bloss in dieser Bestimmung der Poseidonischen Kraft eine Concordanz der Originalschrift mit der entsprechenden Stelle bei Cicero antreffen, so muss uns in der Deutung des Zeus als Äther schon der Ausdruck *aethera esse eum, quem homines Jovem adpellarent*, darauf aufmerksam machen, dass Cicero selbst diese Abweichung verschuldet, indem er mehr durch Ennius Übertragung des uns schon bekannten Euripideischen Ausspruchs (s. oben S. 307), als durch Chrysippus Angabe geleitet sein dürfte. Und doch gebraucht er von seinem Stoiker den Ausdruck *disputat*, als wenn derselbe alles dieses und was nachher von der Demeter als Erde gilt, an jenem Orte auseinandersetze; *disputat* schliesst indess noch mehr in sich, ich meine die gesammte Polemik des Chrysippus gegen die anthropomorphische Darstellung, in der sich jene allegorischen Deutungen absetzen, wobei nun aber dem Cicero nicht daran gelegen war, das Kronidenreich ächt Stoisch in der Einheit des Zeus durch das Substrat der Luft zusammenzufassen, vielmehr für Zeus und Persephone die Bestimmungen, welche Phädrus vorher in einer andern Verknüpfung geliefert hatte, aufzunehmen, um, wie uns bedünkt, für jeden einzelnen Naturgott in dieser Trias der Kroniden einen andern Körper und dadurch wiederum eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen wegen der angekündigten *turba deorum* zu erhalten.

Von einem ähnlichen Streben muss Cicero zuletzt bei Darstellung des Chrysippischen *νόμος* geleitet sein. Nach der Stellung dieses Begriffs in Phädrus Excerpt zu urtheilen (s. oben S. 469), vermittelte er im organischen Zusammenhange des Chrysippischen Buchs den Übergang vom Natur- zum Menschenleben, in so fern das allgemeine Gesetz als der rechte Vernunftwille Gottes, das menschliche Gesetz dagegen als der zur Regel des Rechts und des Unrechts gewordene Sinn des Weisen, welchen Chrysippus nach dem Tode vergötterte, erschien. Im dritten Buche *περὶ θεῶν* mochte dann der Stoiker genauer darauf eingegangen sein, den Ursprung alles Rechts aus dem Zeus abzuleiten (s. Plut. de St. Rep. c. 9). Cicero jedoch kann nach seiner Folge nur beabsichtigt haben, die sittliche Seite des höchsten Gottes für sich zu betrachten; wobei er heraushob, dass Gott der Grund des ewigen Naturgesetzes sei, was sich ihm daraus ergeben haben musste, dass Gott die allgemeine Vernunft der Welt war. Phädrus lieh ihm dazu bloss den Satz, *καὶ τὸν νόμον θεὸν οἴεται Χρ.* Bei einer wörtlichen Übertragung hätte der Römer Gefahr laufen müssen, dem Leser, durchaus gegen den Zweck seiner Darstellungen, völlig unverständlich zu werden; darum brachte er eine *explicatio* an, die er aber wiederum auf eigne Hand als Chrysippisch einzuführen sich nicht scheute, indem er sie gleichmässig mit der wirklichen Aussage des excerpirten Chrysippischen Buches verknüpfte, in welchem sie doch nicht gestanden haben konnte. Hier unterstützte ihn seine Kenntniss der Chrysippischen Lehre, die er sich aus speciellern Schriften des Stoikers erworben hatte. Die Kraft des immer bestehenden und ewigen Gesetzes mit dem Zeus zu identificiren, konnte ihm noch das *θεόν* bei Phädrus verstatten; bestärkt wurde er hierin wohl eigentlich durch das Buch *περὶ νόμου*, welchem ursprünglich die beigefügte Erklärung der *lex*, dass sie *quasi dux vitae et magistra officiorum* sei, angehörte. Dort begann Chrysippus: *ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* [1]. *Δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ*

---

1) Unzweideutig nach Pindar's Ausspruch in dem Fragmente bei Plat. Gorg. p. 484 B; s. Boeckh ad Pind. frag. p. 640; vgl. den Orphiker im LXIV Hymnus mit Lobeck Aglaoph. T. I p. 533.

ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζώων, προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον. ὁ γὰρ νόμος παραγγέλλει μὲν γίνεσθαι τὸ καλὸν, ἀπαγορεύει δὲ γίνεσθαι τὸ αἰσχρὸν καὶ κατὰ τοῦτο ἡγεμὼν ἐστιν ἀμφοτέρων (nach einem Anonym. in Hermog. bei SPENGEL Συναγ. τεχ. p. 177 not. 17; hierbei gewährt uns Marcian. in Dig. I, tit. 3 l. 2 die kritische Hülfe); wornach dann das κατόρθωμα als νόμου πρόσταγμα, das ἁμάρτημα dagegen als νόμου ἀπαγόρευμα bestimmt sein musste (Plut. de Stoic. Rep. c. 11; vgl. c. 15 πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγημά ἐστι, darnach Stob. II p. 192. 94). Ich habe bei Zenon den Ursprung und die Bedeutung dieser Stoischen Lehre, welche Zeus als die Gesetzesquelle ansieht, zu erforschen und dabei nachzuweisen gesucht, dass jene Formel, welche das Gesetz zur Norm des Rechts und des Unrechts macht, schon von Zenon aufgestellt, von Chrysippus aber in der Art ausgebildet worden sei, dass sie Cicero seinem Rechtsbegriffe zum Grunde legen konnte [1]). Erinnern wir uns hieraus, wie Cicero in den Gesetzesbüchern die *lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum*, als die *recta ratio summi Jovis* beschrieb, wornach sich die den Menschen verliehene *lex* als die *ratio mensque sapientis ad jubendum et ad deterrendum idonea* herausstellte, dann schliesst sich von selbst der Sinn der Ciceronischen *explicatio* vollständig auf; so dass uns wirklich nur noch zu ermitteln übrig bleibt, wie die *fatalis necessitas* hinzukommen konnte. Tullius versteht unter diesem Ausdrucke, wie er uns später (de N. D. I, 20, 55) eröffnet, die Stoische εἱμαρμένη; indem er sie auffasst als *ordinem seriemque causarum, quum causa causae nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna* (de Divin. I, 55, 125), lässt er die Stoiker lehren, *quidquid accidat, id ex aeterna veritate causarumque continuatione fluxisse* (de N. D. l. l. vgl. III, 6, 14). Schon hiernach erweisen sich die Worte *sempiternam rerum futurarum veritatem* als Apposition zu *fa-*

---

1) Hier darf ich hinzusetzen, dass sich die graphische Darstellung, welche Chrysippus für die Göttin Gerechtigkeit forderte (Gell. N. A. XIV, 4, 4), wohl nur daraus erklärt, dass das Recht auf das Naturgesetz oder den Zeus zurückgeführt wurde.

talem necessitatem. Der Ausdruck *veritas* gehört indess nicht dem Cicero an; Aristokles bemerkt, dass die Stoiker in der Auslegung der *εἱμαρμένη* als einer Verkettung von Ursachen auch die Wendung gewählt, sie sei *ἀλήθειαν καὶ νόμον τῶν ὄντων ἀδιάδραστόν τινα καὶ ἄφυκτον* (bei Euseb. Pr. Ev. XV, 14); und Stobäus erwähnt nach Mittheilung der Chrysippischen Erklärung der *εἱμαρμένη* als eines *λόγος*, nach welchem in der Welt Alles von Ewigkeit her bis in alle Ewigkeit geschehe, dass Chrysippus für *λόγος* auch *ἀλήθεια* gebrauche; er nennt hierfür bestimmt das zweite Buch der Definitionen und die Bücher über das Schicksal (I p. 180). Aus letztern mag sich Cicero die Bezeichnung angeeignet, überhaupt dann die Bestimmung des ewigen Weltgesetzes als Schicksalsnothwendigkeit gewonnen haben. Wie sich die *εἱμαρμένη* mit dem *νόμος* Chrysippisch verbindet, ergiebt sich aus obiger Auffassung des Schicksals, der es nun auch ganz gemäss ist, als Verhängniss anzusehen, was immer von aller Ewigkeit her wahr gewesen und was wahr sein werde. Darum behauptete Chrysippus gegen seinen Lehrer Kleanthes, dass alles in der Vergangenheit Wahre nothwendig sei, weil es unveränderlich sei und weil das Vergangene sich aus dem Wahren nicht in das Falsche umwenden könne (de Fato c. 7, 14 s. oben S. 426 not.). Und so konnte Cicero, wenn er nur die ursprüngliche Vorstellung von Gott als dem *λόγος* der Welt bewahrte, noch andere Bezeichnungen für den Begriff des *νόμος* nach seiner Zurückführung auf den Zeus anschliessen, um immer neue Bestimmungen in der Chrysippischen Darstellung des Göttlichen zu häufen, die doch am Ende, wie es auch geschieht, Epikureisch abgewiesen werden sollten.

Bis zu diesem Grade von Ausführlichkeit mussten wir unsere Forschung auf den Inhalt des ersten Buches ausdehnen. Was noch für das Ganze rückständig ist, kann nach der eigenthümlichen Art der Stoischen Darstellung beurtheilt einen passenden Schluss abgeben. Durch den Übergang bei Cicero erinnert kehren wir zunächst zu der Herculanischen Rolle zurück, die nach Aufstellung der bisher behandelten Chrysippischen Lehrsätze fortfährt: *Εν δε τω δευ-|τερ τα τε εις Ορφε-|α ουσαιον ανα-|φερει α, και α|παρ' μηρω, και Η-|σιοδ , και Ευρι |δη, και ποιηταις αλ-|λοις ς κα Κλεαν-|θης ειρατα νοι··|κειον ταις δοξαις|αυτω* (Col. III, 16 — 26).

Hieran werden beispielsweise zwei Dichterlehren, die Chrysippus mit seinen Annahmen vereinigt habe, geknüpft, zuerst offenbar aus demselben zweiten Buche, dass Alles Äther sei, der zugleich Vater und Sohn, wir wissen nicht, ob da folgte, des Zeus oder der Welt sei, dichterischer doch in erster Form nach einer alten theologischen Lehre, auf welche wir bereits bestimmt das andere und zwar aus dem ersten Buche entnommene Beispiel einer physiologischen *συνοικείωσις*, dass ohne Widerspruch Rhea zugleich Mutter und Tochter des Zeus sei, zurückgeführt haben. Und um dieses Verfahren des Mannes noch mehr aufzuhellen, erwähnt der Epitomator, dass der Stoiker auch in der Schrift *περὶ ἀρετῶν*, in den Büchern *περὶ φύσεως*, hier zugleich Heraklitische Lehren accommodirend, und in den Büchern *περὶ προνοίας* solche *συνοικειώσεις* gemacht habe. So wie nun die ausgehobene Stelle des Phädrus vorliegt, brauchen wir eigentlich nur darauf besonders aufmerksam zu machen, dass in *αναφερει α* ohne Widerrede mit Petersen *ἀναφερόμενα* gelesen und am Ende gleichfalls *αὐτοῦ* geschrieben werden muss; alles Übrige, auch das *ὡς* vor *καὶ Κλεάνθης*, ergänzt sich von selbst. Chrysippus bemerkt also nicht selbst im zweiten Buche, dass er die Mythen jener Dichter seinen Lehrmeinungen, oder wie Cicero mit Rücksicht auf die Anfangsworte des Phädrus *τὸ πᾶν ἐπιδιασαφῶν* (nach unserer Ergänzung) *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ θεῶν* sagt, dem was er im ersten Buche über die Götter gesprochen, anpassen wolle; sondern dieses trägt Phädrus auf eigne Hand aus seiner Lectüre des Chrysippischen Buchs vor, sicherlich in der Nebenabsicht, um, was auch der Epikureer Apollodorus that (vgl. Diog. L. VII, 181), seinen Meister hierdurch höher zu stellen, von dessen Schriften ausdrücklich gerühmt wurde: *γέγραπται μαρτύριον ἔξωθεν ἐν αὐτοῖς οὐδέν* (Diog. L. X, 26). Darum wird auf das *dixerit* in Cicero's Text fernerhin Niemand mehr bestehen, wer die Wendung des Phädrus, die sich der Römer zu eigen gemacht, erkannt hat. Weshalb aber Cicero den Euripides unerwähnt gelassen, kann nur aus der Art der Entgegnung seines Epikureers aufgeklärt werden, die ohne Zweifel dem Platonischen Protagoras p. 316 D nachgebildet ist. Dort rückt der mimische Künstler das Alter der Sophistik in die Zeit der ältesten Aöden hinauf, indem er den Orpheus und Musäus

die Mysterien und Orakelsprüche, den Homer und Hesiod die Poesie aus Scheu vor dem Gehässigen der sophistischen Kunst zum Deckmantel nehmen lässt. Wie hier jene Dichter die ersten Sophisten werden, so will Cicero, dem als früherm Übersetzer des Platonischen Dialogs diese Zurückführung im Gedächtniss geblieben, im ironischen Scherze seiner Gesprächsperson sie als die ältesten Stoiker hinstellen, in so fern Chrysippus auf ihre Mythen die allegorische Auslegung seiner Schule anwende; denn diese die Mythendeutung leitende Norm schliesst das *accommodare* oder *συνοικειοῦν* in sich.

Ich wünschte, dass Phädrus, da sich Cicero schwerlich hier, wie nachher beim Babylonier Diogenes, dazu verstanden haben würde, die jedem Dichter entnommenen Mythen wenigstens angedeutet hätte; es müsste sich dadurch eben so wohl Cicero's Angabe, dass der Stoiker mit besonderer Ausführlichkeit diesen Punkt abgehandelt (s. oben S. 391), wie Plutarch's Bemerkung, dass er nicht selten bis in's Kleinliche geforscht habe (de Aud. Poët. c. 11), bestätigen. Nach Galen hatte Chrysippus auch in der zweiten Hälfte des ersten Buchs über die Seele in den Zeugnissen aus Homer und Hesiod, aus Orpheus, Empedokles, Tyrtäus, Stesichorus, Euripides und andern Dichtern eine Gewähr für seine psychologischen Annahmen gesucht (de Plac. Hippocr. III, 3 p. 309. c. 4 p. 314); nach den erhaltenen Überresten waren nicht bloss einzelne Aussprüche, sondern selbst ganze Mythen in ihrer dichterischen Einkleidung mitgetheilt und zur Beglaubigung eigner Behauptungen ausgelegt. In dem theologischen Buche mochte er sich aus der Orphischen und Musäischen Poesie wohl nur der theogonisch kosmogonischen Dichtungen bedient haben; ob aber nach vorgängiger kritischer Prüfung des Empfangenen, oder auch nur mit Beifügung eines allgemein zweifelnden Ausdrucks, dessen sich Phädrus befleissigt, dürfen wir durchaus in Abrede sein, wenn wir bedenken, dass ihm jene Sänger, die er unter seinen *ἀρχαίοις φυσιολόγοις* mit begriffen haben muss (s. oben S. 391), die Repraesentanten einer alten Naturphilosophie waren, deren Inhalt zu ergründen ihm überall wesentlicher war, als die Art ihrer Entstehung festzustellen. Darum glaube ich fest, dass jene vermeintliche Lehre der Musäischen Theogonie, Alles werde aus Einem, und löse sich in dasselbe auf (Diog. L. Prooem. 3), in

ihrer ursprünglichen Form dort Berücksichtigung gefunden. Über die Behandlung der Homerischen und Hesiodischen Mythen dürfen wir füglich ein gleiches Urtheil fällen; wie Chrysippus grammatisch kritische und exegetische Bemerkungen zu den Homerischen Gesängen (s. Schol. Venet. et Lips. in Il. I, 129. Venet. in Il. VIII, 441 [hieraus Etymol. Mag. p. 81, 15]. Porphyr. in Schol. Venet. X, 252. p. 285. a 14. Venet. XIII, 41. Victorian. XV, 241. XXII, 212. Schol. Palat. in Odyss. V, 240 Buttm.), so können auch seine allegorisch physiologischen Ausdeutungen fast nichts mehr als ein geschichtliches Interesse gehabt haben; sicherlich erhielten sie wie jene durch Aristarch ihre Widerlegung. Dass der Stoiker in der Auslegung der Hesiodischen Theogonie, wie er sie vorfand, kein Mittel seiner Exegese gescheut, um nur seine Sätze zu bewähren, ist noch aus seiner Deutung der Wundergeburt der Athena recht ersichtlich und soll gleich bei Diogenes gezeigt werden. Bei Euripides, fast dem einzigen Tragiker, aus welchem Chrysippus seine Annahmen beglaubigt, kann er nicht unterlassen haben, die auf die Anaxagorische Physik gebaute Naturlehre der Euripideischen Muse auszuheben, und hierbei besonders die Lehre von dem Uranos und der Gäa, von dem mit dem Zeus identificirten Äther hervorzuziehen. Gegner Chrysippischer Schriften und Lehren haben in dieser Art der Bewährung philosophischer Sätze, die eines Philosophen unwürdig sei (s. Galen. de Plac. Hippocr. III, 8 p. 355. Diogenian bei Euseb. Pr. Ev. VI, 8), immer eine reichliche Nahrung für ihre Polemik gefunden, während doch dadurch wiederum der Umstand begünstigt sein konnte, dass die Werke des Stoikers selbst in Schulen gelesen wurden (vgl. Epictet. Diss. III, 21, 7. Manuale c. 49). Der genannte Apollodor meinte, dass, wenn man aus Chrysippus Büchern die Zeugnisse hinwegnehme, ihnen nichts Eigenes bliebe (Diog. L. VII, 181); in einer seiner Schriften, vermuthlich in dem ersten Buche über die Seele, sollte Chrysippus fast die ganze Medea des Euripides ausgehoben haben (Diog. l. l. 180; vgl. Galen. l. l. III, 3 p. 306. 7) [1]. Dabei eiferte man nicht bloss

---

1) Wir haben grosse Hoffnung, dieses Urtheil der Antichrysippier an einer neulich auf 15 Columnen eines Papyrus des Pariser Museum entdeckten Schrift über die Dialektik zu prüfen. Die von Letronne im

gegen den allzustarken, sondern selbst gegen den falschen Gebrauch von Dichterzeugnissen, die Anderes besagten, und machte bemerklich, dass der Stoiker solche Stellen auslasse, die gegen seine Annahme wären (Galen. l. l. c. 2 p. 300. 301. Diogenian bei Euseb. l. l.). Blieb dennoch diese Verflechtung von Dichterstellen bei den spätern Stoikern üblich (vgl. Cic. Tusc. II, 11, 26), so hatte sich doch schon Posidonius, offenbar mit Rücksicht auf Chrysippus Verfahren, über die richtige Anwendung derselben im wissenschaftlichen Beweise sehr verständig ausgesprochen (vgl. Galen. l. l. V, 7 p. 502) und sie in seinen Darstellungen gezeigt (vgl. Galen. l. l. IV, 5 p. 399).

XXVII.

Wie tief das Streben nach allegorischen Mythenauslegungen in den Entwicklungen des Stoicismus Wurzel geschlagen, ermessen wir am vollständigsten daraus, dass Cicero zuletzt noch die ganze Bedeutung eines Stoikers im Gebiete theologischer Speculation hierauf beschränkt, wodurch er nicht undeutlich erkennen lässt, dass jenes Streben der Schule in seinen höchsten Äusserungen wenn auch nicht den philosophischen Zweck aufgegeben, doch die reinere theologische Lehre, die dort nur Beglaubigung suchte, zurückgedrängt habe. Eine genauere Einsicht in diese Richtung will uns jedoch der Römer nicht verstatten, weil er nicht genug Ausdauer hat, um die Reihe seiner Darstellungen gleichmässig zu Ende zu führen; wohl aber geht uns jetzt sein Griechischer Gewährsmann, obgleich auch nur als Epitomator, mit Angaben zur Hand, die über den eigenthümlichen Standpunkt des Stoikers ein neues Licht verbreiten lassen. Cicero eilt mit diesen Worten zum Schluss:

Journal des Savans (Mai- und Juniheft 1838; hiernach von Schneidewin Fragmente Griech. Dichter u. s. w. Gött. 1838) aus der Rolle mitgetheilten Dichterstellen waren von dem Verfasser des Tractates als Beispiele der verneinenden Sätze aufgestellt. Ohne Zweifel werden wir den Chrysippus für den Verfasser, und die Abhandlung für die bei Diog. L. VII, 190 genannte *τέχνη διαλεκτικὴ πρὸς Ἀρισταγόραν ά* zu halten haben. Der Stoiker mochte nachher den verneinenden Sätzen eine erneuerte Betrachtung in dem grössern Werke *περὶ ἀποφατικῶν* (wie ich schreibe) *πρὸς Ἀρισταγόραν γ'* gewidmet haben (Diog. L. l. l.).

Cap. 15 §. 41: *„Quem Diogenes Babylonius consequens in eo libro, qui inscribitur de Minerva, partum Jovis ortumque virginis ad physiologiam traducens, dijungit a fabula"* [1]).

Wenn wir in den einleitenden Bemerkungen über die Reihenfolge der Stoiker den früher in seiner Beziehung verkannten Ausdruck *consequens* auf die von Cicero zuletzt erwähnte Richtung des Chrysippus zurückführten (S. 360), so waren wir nicht gemeint, diesen Anschluss nun auch durch das zweite Buch des Chrysippischen Werkes περὶ θεῶν zu vermitteln. Ein solches Entsprechen der philosophischen Darstellung ist zugleich nur in der zweiten Stelle de Divin. I, 3, 6 für die Schriften περὶ μαντικῆς [2]) enthalten, und bestätigt sich hier noch mehr durch das von Diogenes bewahrte Beweisverfahren seines Vorgängers (ib. I, 38, 82 seqq.; vgl. II, 49), nach welchem auch Diogenes mit dem Chrysippus, wie dann wieder Antipater mit seinem Lehrer, darüber einverstanden waren, dass die Götter allwissend wären und in so fern das Zukünftige wüssten; dass sie auch dasselbe, weil sie wohlthätig und menschenfreundlich wären (vgl. oben S. 441), andeuteten. Die Schrift des Diogenes περὶ τῆς Ἀθηνᾶς muss vielmehr dem zweiten Theile im ersten Buche des Chrysippischen Werkes περὶ ψυχῆς entsprochen und als ein erläuterndes Beiwerk dem Tractate des Babyloniers περὶ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ (vgl. Galen. de Hipp. et Plat. Decr. II, 5 p. 241) angehört haben. In dem bezeichneten Abschnitte hatte Chrysippus die Untersuchung über den Sitz des ἡγεμονικόν im Menschen vorgenommen und bei dieser Gelegenheit den theogonischen Mythus von der Geburt der Athena aus Zeus Haupte gedeutet (Galen. l. l. III, 8 mit

---

1) Darnach berichtet Minucius F.: *Babylonio etiam Diogeni disciplina est exponendi et disserendi Jovis partum et ortum Minervae et hoc genus* [*ceterarum*] *rerum vocabula esse*, *non deorum* (Octav. c. 19).

2) Wir sind gar nicht geneigt, die Aufschrift des Schol. in Plat. Phaedr. p. 315 περὶ θειότητος für die ursprüngliche zu erklären (vgl. Osann Beiträge I. S. 251 folg.), leiten sie vielmehr aus einer Lateinischen (*de divinitate*), die der Scholiast übersetzt, ab; dass dort das Chrysippische Werk περὶ μαντικῆς gemeint ist, beweist Lactant. de Falsa Rel. c. 6.



c. 1 p. 289). In der Herculanischen Urkunde beruft Diogenes sich selbst auf die Annahme seines Lehrers; die Beziehung und Bedeutung der Sätze zeigen ganz bestimmt, dass nur jene Darstellung benutzt sein konnte. Achten wir aber auf die Art, wie Diogenes dort durch Bekämpfung und Abweisung älterer Stoischer Lehren die Auslegung des Mythus eingeleitet haben, nicht minder, wie er in jenem psychologischen Hauptwerke davon ausgegangen sein muss, den von ihm aufgenommenen Zenonischen Beweis zu berichtigen und zu erweitern (s. Galen. l. l. II, 5), so will sich uns hierin eine Andeutung über die Zeit der Abfassung beider Schriften bemerklich machen, wenn wir damit eine höchst wichtige Nachricht des Philon verbinden, dass Diogenes in seinen frühern Jahren überhaupt den ältern Vertretern der Schule folgend das Dogma von dem Weltbrande festgehalten habe, später aber auf die Seite der jüngern Stoiker, welche zu der Lehre von der Unvergänglichkeit der Welt zurückkehrten, getreten sei (Philo de Mundi Incorr. p. 497 [1]). Jener Zeit gehörte demnach auch die von Diogenes bestimmte Periode der Ekpyrosis an, deren Ansatz wiederum auf eine Beschäftigung mit der Heraklitischen Lehre, wie sie den ältern Stoikern wesentlich war, und dadurch zugleich auf ein eifriges Studium der Physik für dieselbe Zeit zurückschliessen lässt (s. Stob. I p. 264. Galen. H. Ph. c. 16 fin. Plut. Plac. II, 32. Achill. Tat. Is. p. 137 A sqq.); möglich, dass der Babylonier auch damals den Zenonischen Beweis für das Dasein der Götter gegen den Alexinus geschützt hatte (Sext. adv. Math. IX, 133 sqq.; wahrscheinlich ist er auch §. 109 gemeint). Seitdem aber Zenon von Tarsus jenes Dogma im Lehrvortrage bezweifelt (s. Arius Didym. bei Euseb. Pr. Ev. XV, 18), mochte nun auch Diogenes ermuthigt sein, seine Abweichung auszusprechen und durch Gründe, die wahrscheinlich mit dem Satze von der ununterbrochenen und ewigen Thätigkeit Gottes in der Welt zusammenhingen, gegen Zenon, Kleanthes und Chrysippus zu rechtfertigen. Es will uns bedünken, dass auch das Buch über

---

1) *Λέγεται δὲ καὶ Διογένης* (nämlich *αὐτομολῆσαι πρὸς δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντός*), *ἡνίκα νέος ἦν συγγραψάμενος κατὰ τὸ παντελὲς τοῖς ἔνδοθεν.* Zum richtigen Verständniss dieser Stelle haben Rossius in den Comment. Laert. p. 144. 145 und Preller Hist. ph. Gr. Rom. p. 391 mitgewirkt.

die Weissagung, in welchem Diogenes die Chaldäische Sterndeuterkunst in ihren Voraussagungen beschränkt haben sollte (Cic. de Divin. II, 43), in dies spätere Alter gefallen sei; und täuschen wir uns nicht ganz, so schreibt sich aus derselben Zeit überhaupt die Richtung des Diogenes im Gebiete der Ethik und Dialektik, wie sie vorzugsweise an ihm als dem Haupte der jüngern Stoiker herausgehoben und in Angaben aus seinen Hauptwerken, der ἠθική und der διαλεκτικὴ τέχνη, dargelegt wird [1]). Beim Laertier Diogenes findet sich noch unter den abweichenden Angaben einzelner Stoiker über die Folge der philosophischen Disciplinen im Vortrage eine Nachricht, dass ein Πτολεμαιεὺς Διογένης mit der Ethik zu beginnen gefordert habe (VII, 41); wir begrüssen in diesem Namen, der allerdings Niemandem näher bekannt sein konnte, unsern Stoiker, dessen Beiname uns dort zu deutlich verfälscht scheint. Denn der Compilator will in seiner Zusammenstellung unzweideutig die Behauptungen derselben Stoiker anmerken, welche er kurz vorher (§. 39) über die Dreitheilung der Philosophie einig sein liess; unter diesen nannte er den Διογένης ὁ Βαβυλώνιος, von dem er selbst aber früher ganz richtig angeführt hatte, dass er eigentlich aus Seleucia stamme und bloss διὰ τὴν γειτονίαν ein Βαβυλώνιος genannt werde (VI, 81 mit Menag. das.). Jener Πτολεμαιεὺς Διογένης ist also wirklich unser Σελευκεὺς Δ., der sich, wahrscheinlich in seiner Ethik, dahin erklärt haben mochte, dass, weil die Feststellung des glückseeligen Lebens überall Hauptzweck der philosophischen Forschung sein müsse, auch der Lehrvortrag sie unmittelbar zu ergreifen habe. Auf die einzelne Persönlichkeit, auf das individuelle sittliche Leben scheint es daher der Babylonier besonders abgesehen zu haben (daher die genauere Eintheilung der Ethik nach Chrysippus Vorgange bei Diog. L. VII, 84); wenn ihm hierbei die Physik

1) Die Ethik erwähnt namentlich Arrian Epict. Diss. II, 19, 14; aus ihm Gell. N. A. I, 2, 10; wahrscheinlich meint Cicero de Fin. I, 2, 6 zunächst diese Schrift, welcher er die ethischen Annahmen des Babyloniers ib. III, 10, 33. 15, 49. 17, 57 entlehnt haben muss. Die διαλεκτικὴ τέχνη (Diog. L. VII, 71) und die τέχνη περὶ φωνῆς (ib. §. 55 seqq.) halte auch ich für ein Werk, dessen Bestimmungen über die Musik der Epikureer Philodemus im vierten Buche περὶ μουσικῆς wiederlegt hatte; vgl. Rossini Praef. ad Philodem. §. XIV—XVI.

nicht mehr die tiefe Bedeutung für das philosophische Streben gehabt haben konnte, so muss sich uns dieses jetzt auch dadurch bestätigen, dass dem Stoiker die Darstellung der Lehre von den Göttern in der Allegorie eines theogonischen Mythus aufgegangen war.

Nach dem Auszuge des Phädrus eröffnete Diogenes seine Schrift mit folgender Betrachtung: *Δ[ι]ογενης δ'ο Βαβυλωνιος εν τω περι της Αθηνας τ[ο]ν κοσμον γραφει τω Δ[ιι] τον αυτον υπαρ[χει]ν, περιεχε[ιν] [δ'αυτον τον] Δια κ[αθ]απερ ανθρωπο[ν] [ψ]υχη[ν] και τον [Ηλι]ον μ[εν] Απολλ[ω], [τη]ν δ[ε] [Σε]ληνην [Αρ]τ[ε]μιν* (Col. V, 14—24). Wir haben hier gleich, da uns Cicero nicht mehr binden will, die Ergänzungen eingeschoben, auf welche die geretteten Buchstaben und der Zusammenhang der Stelle mit Nothwendigkeit hinführen; nur darüber waren wir mit uns uneinig, ob der Epitomator nicht noch ein *μεν* im Vordersatz beigefügt habe. Der Stoiker ging also von der pantheistischen Annahme der Einheit des Zeus und der Welt aus, wollte jedoch diese Identität so bestimmt wissen, dass Zeus die Welt umschliesse (*περιέχειν*; vgl. WYTTENB. bei BAKE de Posid. Rh. p. 273 seqq.), wie die Seele den Menschen, wie Apollon die Sonne, Artemis den Mond. Ohne Zweifel war in dieser genauern Bestimmung eine Berichtigung der von den Häuptern der Schule ausgesprochenen Lehre enthalten; Gott soll die Welt, wie die Seele den Körper, eben so wohl innerlich durchdringen, wie äusserlich umfassen, offenbar damit die Wirksamkeit Gottes in der Welt als dem göttlichen Körper, wie die partielle des Apollon in der Sonne, die der Artemis in dem Monde (vgl. oben S. 388), entschiedener hervortreten könne. Die eingelegte ächt Stoische Vergleichung mit der Seele zeigt, dass Diogenes auf eine strengere Sonderung der Seele und des Körpers gedrungen, um die Kraftäusserung jener in diesem, eben von dem Hauptsitze des psychischen Lebens aus, gehörig feststellen zu können; sie berechtigt aber auch zu der Annahme, dass der Babylonier die Gottheit als Weltseele aufgefasst habe, die sicherlich an das *πνεῦμα* geknüpft erschien; und dadurch bewährt sich, was Stobäus berichtet, dass ein Diogenes, den er mit dem Kleanthes zusammenstellt, behauptet habe, die Seele der Welt sei Gott (I p. 56. 58).

Nächstdem heisst es bei Phädrus weiter: [*και*] *τι*[*ν*] *Δ*[*ια*]

[υπο]δ[υ]σειν θε[ο]υς [αλλο]τρ[ι]ους [μη]δεις λ[εγοι] [α]ν και αδυνατον [ειν]αι [το] τε του Διος το μεν εις την θαλατταν διατετα[γ]ος [1]) Ποσειδ[ω] [ει]να[ι] [τ]ο δ'εις την γην Δημητρα, το δ'εις [τ]ον αερα Ηραν καθαπερ κ[αι] ..τωνα λεγειν (Col. V, 24 — Col. VI, 2). Hier haben wir uns gern zu dem von Isler (bei Petersen) ergänzten λεγοι αν verstanden, weil unzweideutig eine Behauptung bestritten werden soll, und das υποδυσειν von Petersen um so mehr aufnehmen zu müssen geglaubt, als gerade die in ihm liegende Vorstellungsart von der Durchdringung der Zeuskraft die Möglichkeit einer wirklichen Behauptung am besten ausschliesst; dagegen liessen wir zuletzt mit Absicht die Lücke offen, weil der erhaltene Anfangsbuchstaben einen andern, als den wahren Namen vermuthen lassen könnte. Jetzt dürfen wir aber auf die bei Zenon gelieferte Erörterung verweisen, die deutlich ergab, dass Phädrus καθαπερ και Ζηνωνα λεγειν geschrieben haben müsse (s. S. 398 folg.). Schloss sich uns dort im Zusammenhange die bei Phädrus angedeutete Vorstellung der Stoischen Lehre auf, so wird es uns hier von Bedeutung sein, die polemische Haltung des Diogenes wahrzunehmen, der wahrscheinlich in jenem Spalten der durch das Elementarische hindurchgeführten Zeuskräfte die Einheit des göttlichen Lebens und der göttlichen Krafthätigkeit, welche die Einheit und den Bestand der Welt bewirke, aufgeopfert fand. Ich denke mir, dass der Babylonier jedem Gotte seine selbständige kosmische Wirksamkeit lieh, alle Götter aber unter die Herrschaft des höchsten Zeus stellte; denn wie im Vorigen, kann es auch hier ihm im Wesentlichen nur auf eine Modification der Grundannahme angekommen sein, die ihm über die Folgerung, dass Zeus nun auch fremde Götter darstellen müsse, hinüberhalf.

Durch diese Polem . sollte das Hauptthema eingeleitet sein, welches sich aber zunächst wiederum mit fremden Annahmen in Verbindung zu setzen weiss. In der Urkunde lesen wir: ως αν πολλακις αηρ λεγη τις ερειν Η δεις το αερα Αθηναν· τουτο γαρ λε σθαι το εκ της λης και Ζευς αρρην, Ζευς θηλυς (Col. VI, 2 — 9). Wir gestehen, dass

1) Ohne Noth schreibt Preller in seiner Demeter und Persephone S. 401 διατεταμένον.

wir uns bis jetzt vergeblich bemüht, dem ersten Satze, welcher auch in den erhaltenen Worten deutliche Spuren von Fälschung zeigt, seine ursprüngliche Gestalt zurückzugeben; der Versuch von Petersen (*Ωσπερ δ'αν πολλακις ατ̣ρ λεγοιτο, εροι αν ηδη μηδεις τον αερα Αθηναν*) befriedigte uns nicht; wir trafen mit diesem Herausgeber nur darin zusammen, dass nach *εκ της* das Wort *κεφαλης* ausgefüllt werden müsse. Desungeachtet kann uns schwerlich der aus den verdorbenen Worten herausleuchtende Inhalt entgehen; wir erblicken in ihnen eine Abweisung einer allegorisch physiologischen Auslegung, welche sich durch die Darstellung eines theogonischen Sängers zu bewähren gesucht hatte. Diogenes bestritt hier einen Stoiker der ältern Zeit, der die Athena auf die Luft gedeutet (vgl. Tzetz. ad Lycophr. v. 519 p. 667) und dabei ihre Entstehung aus dem Zeus als dem Äthergott (s. oben S. 399; vgl. Macrob. Sat. I, 17 p. 298 Bip.) auf den elementarischen Erzeugungsprocess der Stoischen Physik zurückgeführt hatte; denn so wird die Auslegung des *ἐκ τῆς κεφαλῆς* und des *Ζεὺς ἄῤῥην, Ζεὺς θῆλυς* nach der zum Grunde liegenden physiologischen Deutung gemacht sein. Dass diese Aussprüche aus einem Orphischen Sänger geschöpft waren, verbürgt zunächst die Darstellung des *Ζεὺς διφυής*, da es Orphisch war, der Gottheit ein Doppelgeschlecht zu leihen. Der von Diogenes berücksichtigte Stoiker musste sich mit einer Orphischen Theogonie in Beziehung gesetzt haben. Von einer solchen Dichtung, nach welcher Athena *ἐκ τῆς κεφαλῆς* (Hesiod giebt bloss *ἐκ κεφαλῆς* Theog. v. 924) hervorgegangen war, wussten wir bisher aus Prokulus (in Tim. I, 51) und durften nach einem Chrysippischen Bruchstücke bei Galenus (de Hipp. et Plat. Decr. III, 8 p. 349) aus der Entgegenstellung Hesiodischer und anderer älterer Theogonien, die den Athena-Mythus behandelt, bloss vermuthen, dass Chrysippus unter letztern Orphische Darstellungen verstanden hatte, während wir jetzt durch Phädrus mit Bestimmtheit die älteste Gewährleistung der Stoischen Schule gewinnen. Doch können sich nicht alle Stoiker, die jenen Mythus für ihre Lehre zu verwenden suchten, an denselben Theogoniker gehalten haben; nachdem Zenon von der Hesiodischen Dichtung einen so bedeutenden Gebrauch gemacht, mochte man sich aus dieser eine stärkere Beglaubigung eigner Lehrsätze versprochen haben. Der

Erklärungsversuch des Chrysippus gewährt uns hierüber im Grossen eine Belehrung; wir müssen uns in einer kleinen Abschweifung mit ihm vertraut machen, um nicht unvorbereitet zu den nächstfolgenden Sätzen des Diogenes zu gelangen.

Wie überhaupt die Allegoriker des Alterthums in dem schönen Athena-Mythus einen Reichthum von Beziehungen gefunden, so hatten auch Zeitgenossen des Chrysippus den Theil der Erzählung, nach welchem Athena aus dem Haupte des Zeus geboren sei, zum Beweis für ihre Behauptung gebraucht, dass das *ἡγεμονικόν* der Seele im Kopfe liege (Chrys. bei Galen. l. l. III, 8 p. 349). Durch diese Beziehung sah Chrysippus die Gültigkeit seiner Annahme, nach welcher die denkende Kraft vielmehr im Herzen wohne, so sehr bedroht, dass er sich einer ausführlichen Erörterung nach dem exegetischen Principe seiner Schule nicht mehr entziehen durfte. Er wirft seinen Gegnern vor, dass sie gar nicht den vollständigen Mythus gekannt und aus solcher Unkenntniss in ihrer Deutung gefehlt hätten; ihm selbst ist es darum Bedürfniss, zuvor den Hergang der Wundergeburt weitläufig darzulegen. Die ungenauere Erzählung einiger Theogoniker, die wir eben für Orphiker erklärten, übergehend wendet er sich zu der Hesiodischen Theogonie, findet aber in dieser zwei Darstellungen vor, von denen er selbst die zweite als eine Erweiterung (*πλείω διεληλυθότος αὐτοῦ*) der noch in unsern Ausgaben erhaltenen Verse bezeichnet, die nicht in den Zusammenhang der Hesiodischen Stelle mit aufgenommen sei (*τινῶν ἐν ἑτέροις ἄλλως γραφόντων τὴν γένεσιν αὐτῆς*). Diese Erweiterung besteht aus 19 oder eigentlich nur 18 neuen Versen [1]), die in der theogonischen Sage, nach welcher Zeus eine feste Weltordnung gründen will, den Zusammenhang verfolgen, dass aus demselben Zwiste (*ἐκ ταύτης ἔριδος*) auf der einen Seite Hephästus, auf der andern Athena hervorgegangen sei. Metis nämlich soll eine Tochter, die dem Vater gleich sei, und einen Sohn gebären, der seinen Vater

---

1) Die kritische Behandlung s. bei Ruhnken Epist. Crit. I p. 100 seqq. Heyne Observ. ad Apollod. I, 3, 6. Isler Quaest. Hesiod. Spec. p. 36 seqq. Göttling ad Hesiod. Theog. v. 927. Übrigens darf mit Göttling die Meinung Wolf's Prolegom. ad Hom. p. ccxxxvi nicht so gedeutet werden, als halte er Alles für *temere afficta a Stoico*.

an Gewalt übertreffe. Zeus macht die Metis zu seiner Gattinn, und als sie gebären will, versetzt er sie in sich selbst, wodurch er zugleich das Gute und das Böse weiss; so geht Athena aus dem Haupte hervor. Nach Hesiod gebiert alsdann Hera ohne ihren Gemahl (οὐ φιλότητι μιγεῖσα) den Hephästus; sie zürnt ihrem Mann, sie will ihm durch Letztern einen Widerstand setzen; indess Hephästus ist gelähmt. Jene 19 Verse erzählen nun die Geburt des Hephästus, das Versetzen der Metis in Zeus Leib, das Hervorgehen der Athena πὰρ κορυφῆς. Offenbar bilden sie eine weitere Ausführung der Hesiodischen Stelle, die hinter V. 928 folgte und von einem spätern Äoden herrührte, der sich aber dadurch gegen die ursprüngliche Darstellung verging, dass er die Metis Mutter der Athena nannte; eine Bezeichnung, die streng genommen weder Homer noch Hesiod geltend machten (s. Schol. Venet. et Didymi ad Il. Θ, 31 p. 219, a 47). Chrysippus meinte, diese Geschichte von der Geburt der Athena aus Zeus Haupte streite nicht mit seiner Annahme von dem Sitze des ἡγεμονικόν, wenn man nur die Bedeutung der Metis kenne, sodann wisse, was καταπίνεσθαι bedeute, und endlich darauf achte, wie die Geburt der Zeustochter vor sich gehe. Die Metis sei Geist und Verstand (ὡσανεί τις φρόνησις καὶ περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον τέχνη); sie werde verschlungen, wie wir auch wohl sagten, dass man Worte verschlinge, die wir durch das Verschlingen in die κοιλία brächten. Nun werde die Athena nicht im Haupte des Zeus geboren, sondern aus demselben. Was wir geistig gebären, komme durch die Rede vermittelst des Mundes, der am Kopfe sei, zum Vorschein; so auch die Athena als φρόνησις. Dass der Mythus nicht sage διὰ τοῦ στόματος, sondern ἐκ τῆς κορυφῆς, ist dem Stoiker eben eine Synekdoche (S. das grosse Bruchstück bei Galenus l. l. III, 8 mit der Auslegung und Widerlegung dieses antichrysippischen Arztes).

Sollte uns die Kenntniss dieses allegorischen Versuchs, welchen ein Schüler des Chrysippus erneuert haben musste, nicht förderlich sein können in der Auslegung der Herculanischen Rolle? Wir wollen sehen, wie Phädrus den Diogenes weiter berichten lässt: *Τινας δε των Στωικων φασκειν οτε το ηγεμονικον εν τη κ[ε]φαλη φρονησιν γ'α[υτην] ειναι διο και μητιν καλεισθαι. Χρυσιππον δ'εν τω στηθει το ηγεμονικον [ει]ναι,*

καχει την [φων]ην αν γε[γ]ονεν[αι] [φ]ρονησιν ουσαν. τω δε τ[ην] φωνην εκ της [κε]φαλης εκκρινεσθαι [λ]εγειν εκ της [κ]εφα[λ]ης υποδεη [ειν]αι [αυτην] οτι τ[ε]χνη νεθη φρονησις (Col. VI, 9—27). Auch hier gehen jene Denker dem Chrysippus voran, welche die Athena als *φρόνησις* deutend die Geburt derselben aus Zeus Haupte zur Beglaubigung ihrer eignen Lehre, dass das höchste Seelenvermögen im Kopfe liege, benutzt hatten; Chrysippus selbst setzt sich dort ihrem Einwande entgegen. Wie die Urkunde bestimmt sagt, gehörten diese Widersacher der Stoischen Schule an; nach einem Ausdruck des Chrysippischen Bruchstücks bei Galenus (ib. p. 349 *ἀκούω δή τινας λέγειν*-) müssen es Mitschüler des Chrysippus gewesen sein, die wir also jetzt als die Vertheidiger jener Stoischen Lehre bei Sextus, dass das *ἡγεμονικόν* im Kopfe wohne (adv. Math. IX, 119), auf welche gleichfalls Cornutus (de N. D. p. 49 *καθάπερ καὶ ἕτεροι τῶν μετὰ ταῦτα ἔγνωσαν*) anspielen mag, anzusehen haben. Offenbar kennt Diogenes hier ihre Richtung bloss aus der Chrysippischen Schrift; die Entgegnung des Chrysippus setzt sich zu unmittelbar mit ihnen in Beziehung. Darum ist es auch nur die Schuld des Phädrus, dass sein Excerpt kein grösseres Gewicht auf die Anwendung des Mythus selbst legt, den es doch wiederum voraussetzt. Ich glaube nicht, dass sich jene Stoiker so ausgedrückt, wie die Urkunde will, *διὸ καὶ Μῆτιν καλεῖσθαι*, was doch in dem verdorbenen Texte zu suchen ist; denn sollen diese Worte den Sinn haben, dass Athena deshalb auch Metis genannt, oder ungenauer nach epitomatorischer Weise andeuten, dass deshalb auch Metis, nämlich uneigentlich, Mutter der Athena genannt werde, so haben wir zu bemerken, dass diese Gegner bei Chrysippus weder auf eine Bezeichnung der Athena als Metis, noch auf die Metis selbst, die Zeus in sich versetzt, Rücksicht nahmen, vielmehr die Athena als *μῆτις* wie als *φρόνησις* fassten (s. Galen. l. l.). Aber noch härter müssen wir den Phädrus anklagen, dass er die wahre Ansicht des Chrysippus mehr vorausgesetzt, als deutlich ausgesprochen, dagegen dasjenige im Auszuge bevorzugt habe, was der Stoiker zu ihrem Schutz aufstellte. Chrysippus, sagt er, habe das *ἡγεμονικόν* in die Brust verlegt und dort den Ursprung der *φωνή*, die eine *φρόνησις* sei, nachgewiesen. Hier liegen die Bestim-

mungen des psychologischen Buchs zum Grunde, nach welchen Chrysippus mit dem Zenon die Ansicht theilte, dass alle Seelenvermögen, von dem *φωνητικὸν μέρος* bis zum *διανοητικόν*, im Herzen ihren Mittelpunkt hätten; die *φωνή* hat mit dem *λόγος* und der *διάνοια* einen gleichen Ursprung, indem sie von dem Herzen aus durch die Luftröhre (*λάρυγξ*, *ἀρτηρία τραχεῖα*) geht (s. Galen. l. l. II, 5 p. 241 seqq. III, 1 p. 287 seqq. Stob. Serm. 3, 66 u. oben S. 456). Als artikulirt ist darum die *φωνή* selbst *λόγος* und in so fern eine *φρόνησις*; geht sie also vom Herzen aus, so steht der Annahme nichts entgegen, die nämlich dort vorausgesetzt wird, dass die Athena als *φρόνησις* im Innern gereift durch den Mund hervortrete. Dagegen müssen aber jene Antichrysippier den Einwurf geltend gemacht haben, dass doch die *φωνή* aus der *κεφαλή* gesandt werde, worauf Chrysippus bemerkt, es sei einseitig zu behaupten, dass die *φωνή*, weil sie aus dem Munde komme, auch aus der *κεφαλή* entstehe, da die *φρόνησις*, was eben die *φωνή* sein solle, eine *τέχνη* sei, die nämlich als ein praktischer Verstand in der Brust gezeitigt werde (s. oben S. 489). Mehr vermögen wir aus den lückenhaften Worten nicht herauszudeuten; die Art, wie wir sie ergänzt, bedarf keiner Rechtfertigung, wenn man, wie nothwendig, den psychologischen Standpunkt des Chrysippus bewahrt. Was dagegen Petersen mit Hülfe der Chrysippischen Stelle bei Galenus (l. l. II, 5 p. 255) hineinträgt, nämlich *υποδεη ειναι αρχην*, so dass auch hier der Unterschied von *ἀρχή* und *καταρχή* festzuhalten sei, scheint uns nach der Einfachheit des Wortlauts zu gesucht, zumal jene Stelle einem andern Beweise dient, natürlicher hingegen das *ενεμεθη* als Verbum zu *φρόνησις* in der von uns angedeuteten Lücke.

Man sollte glauben, dass nun auch dem Chrysippus nach diesem Kampfe mit den Stoikern noch angehöre, was Phädrus unmittelbar in den Worten anknüpft: *και Αθηναν μεν ο[ι]ον Αθ[ηλα]ν αν ειρη[σ]θαι [Τριτωνι]δα δε και [Τριτογεν]εια[ν] [δια] το την φρονησιν εκ τριων συνεστηκεναι λογων τω[ν] φ[υσικων] και τα[ν] [ηθ]ικων [κ]αι των λογικων και τας αλλας δ' αυ[της] [προσ]ηγοριας και τα φορηματα μαλα καταχρυσως τη φρονησει συνοικειοι* (Col. VI, 27 — VII, 8). Hier blickt unverkennbar das Streben heraus, die Begriffe, welche in dem Namen der Athena, wie in den der Göttinn nach dem Mythus

von ihrer Geburt beigelegten Praedicaten enthalten sein sollten, mit Beziehung auf die Ausdeutung der Athena als φρόνησις etymologisirend festzustellen. Demnach soll 'Αθηνᾶ so viel wie 'Αθηλᾶ sein als die vom Vater Geborne, die nicht an der Mutterbrust gesäugt (ἡ μὴ θηλάζουσα, s. Eustat. ad Il. p. 83, 25. Tzetz. ad Hesiod. Op. v. 76 p. 80 G. Etym. M. s. v. 'Αθ), wobei der Stoiker die Kraft der φρόνησις, die nichts Unmännliches an sich habe, geltend gemacht haben muss (vgl. Cornut. de N. D. p. 50). In der Auflösung der nächsten Beinamen, die wir unbedenklich mit Petersen nach Anleitung der beigefügten Erklärung ergänzt haben, erhalten wir einen interessanten Beitrag der Stoischen Schule zu der Geschichte des von den Allegorikern des Alterthums verschiedentlich gedeuteten Prädicats der Athena als der Wassergebornen. Schon Demokritus sollte in seiner allegorischen Deutung des Homerischen Epos (vgl. Eustat. ad Odyss. III p. 1784) den Namen Τριτογένεια auf die drei Gaben der Athena als φρόνησις (Diog. L. IX, 46), auf das εὖ λογίζεσθαι, καλῶς λέγειν und ὀρθῶς πράττειν (Eustat. ad Il. Θ, 39 p. 696, 37 mit Lobeck Aglaoph. I p. 158; vgl. Schol. Venet. B. Victor. Lips. l. l. p. 219, b 24 Bekk. Tzetz. ad Lycophr. v. 519 p. 667) zurückgeführt haben, und irre ich nicht, so wollte Aristophanes in der Bildung seines ἐντριτωνίζειν (Equit. 1185) auf solche allegorisch etymologische Versuche scherzend anspielen. Dem Stoiker lag jedoch nichts näher, als seine Dreitheilung der Philosophie in diesem Beinamen durch ein etymologisches Spiel zu bewähren (vgl. dazu Cornut. de N. D. p. 52), und hatte er hierbei, wie Phädrus selbst andeutet, die Beziehung der φρόνησις festgehalten, so musste sich auch ihm hiernach die Philosophie als ein Streben nach der Tugend, die eben mit der Wissenschaft Eins in die physische, ethische und logische eingetheilt werde (vgl. Plut. Plac. Prooem.), begriffsmässig aufgeschlossen haben. Über die Triplicität der Philosophie war nun freilich nach dem obigen Zeugnisse des Laertiers (VII, 39) unser Diogenes mit seinem Lehrer einverstanden gewesen; sollte sich aber dennoch nicht entscheiden lassen, welchem von Beiden diese allegorischen Versuche angehört? Wer auf die Art, wie Phädrus seinen Bericht fortsetzt, Gewicht legt, müsste sich durchaus für Chrysippus erklären; allein der Schluss des Ganzen zeigt zu deut-

lich, dass der Epikureer mit den Worten καὶ Ἀθηνᾶν κ. τ. λ. wiederum die eignen Bestimmungen des Babyloniers aufnehmen wollte, der nun auch die übrigen Praedicate der Athena (αὐτῆς) auf die φρόνησις zurückgeführt habe; das συνοικειοῖ des Epitomator knüpft wieder an Diogenes an, und das μάλα καταχρύσως entspricht dem frühern τῆς δυιμύτητος ἀπολαύων ἀκοπιάτως auf Col. V, 11 — 13, womit Phädrus solche allegorische Bestrebungen beurtheilen will.

So endigt der Auszug des Epikureers recht nach epitomatorischer Art, ohne uns über der vorherrschenden Bekämpfung fremder Lehrmeinungen die eigne Annahme des Diogenes nachgewiesen zu haben. Doch andeuten will Phädrus sie uns offenbar dadurch, dass er die am Schlusse vorgetragenen allegorisch etymologischen Auslegungen, die wir dem Babylonier zueigneten, nicht nur an die Chrysippische Lehre knüpft, sondern sie auch nach dem von letzterer geltend gemachten Begriffe bestimmt sein lässt. Ja, wir werden am Ende diesen Mangel einer genauern Nachweisung in so fern noch rechtfertigen müssen, als gerade in den vorausgegangenen Bestimmungen des Chrysippus zugleich die des Diogenes enthalten sein sollten, wenn wir erfahren, dass Diogenes mit seinem Lehrer über die der allegorischen Deutung des Mythus zum Grunde gelegten Hauptsätze einverstanden war, und wahrnehmen, dass er dieselbe Polemik gegen die von Chrysippus bestrittenen Stoiker aufgenommen hatte. In den Überresten der psychologischen Schrift entwickelt uns der Babylonier ein Streben, dem Zenonischen Satze, dass das ἡγεμονικόν der Seele im Herzen seinen Sitz habe, durch eine logisch strengere Beweisführung (Galen. de Hippocr. Decr. II, 5 p. 241 seqq.; vgl. hiernach Diog. L. VII, 55), wie durch Anführung physiologischer Bemerkungen (Galen. ib. II, 8 p. 281 u. 282) Halt und Festigkeit zu geben [1]), wobei sich uns herausstellt, dass auch er das φωνητικόν der Seele beilegte, aber, in-

1) Wer den Inhalt dieser Bruchstücke zu Rathe zieht, dem schliesst sich augenblicklich der Sinn des Satzes bei den spätern Compilatoren auf, nach welchem Diogenes das ἡγεμονικόν der Seele ἐν τῇ ἀρτηριακῇ κοιλίᾳ τῆς καρδίας, ἥτις ἐστὶ πνευματική, gefunden haben soll (Plut. Plac. IV, 5. Galen. H. Ph. c. 28 p. 315); PANZERBIETER in s. Diogenes Apoll. p. 87 — 90 hat diese Behauptung fälschlich dem Apolloniaten Diogenes beigelegt.



dem er die *φωνή* und dadurch den *λόγος* wie die *διάνοια* aus den untern Theilen des Körpers ableitete, die Behauptung, dass das Denkvermögen im Kopfe wohne, abzuweisen sich genöthigt sah. Sollten sich ihm diese Sätze, wie es seiner Schule wesentlich war, durch allegorische Ausdeutungen bewähren, so musste er die künstlichen Mittel der Chrysippischen Auslegung nicht verschmäht haben [1]), um mit seinem Lehrer in dem Resultate zusammenzutreffen, dass der theogonische Mythus von der Geburt der Athena aus Zeus Haupte seinen Annahmen nicht widerstreite.

---

1) Ein Beispiel seiner Kritik der Homerischen Gesänge gewahre ich noch in dem *ἀμβώνεσσι* Il. VIII, 441 nach den Schol. Venet. u. Victor. p. 235, a 41; sie kann sich hiernach von der Chrysippischen nicht weit entfernt haben.

Berichtigungen.

Seite	36	Zeile	12	für betete lies behauptete.
—	59	—	23	f. *ἐπιτηδεύσαα* l. *ἐπιτηδείσας*.
—	105	—	22	f. *πόλαι* l. *πάλαι*.
—	109	—	1	f. glaubich l. glaublich.
—	173	—	2	f. gewagten l. gewaltigen.
—	223	—	8	f. Begriff l. Bericht.
—	328	—	20	f. Schwächungen l. Schmähungen.
—	385	—	28	f. *πυρινὸν* l. *πύρινον*.
—	433	—	3	f. *fingi* l. *fingit*.